En couverture : La dorsale, entre Tétouan et Chefchaouen.

ISBN : 978-9954-1-0484-2
Dépôt légal : 2014MO2668

Rue Essanâani, Bourgogne - Casablanca 20050.
editionslacroiseedeschemins@gmail.com
www.lacroiseedeschemins.ma

JACQUES JAWHAR VIGNET-ZUNZ

LES JBALA DU RIF

Des lettrés en montagne



À Lalla Zhor et Touria,
à Khadija et Noujaïl.

En hommage à :
Abderrahim Taleb-Bendiab, historien
Ahmed El Gharbaoui, géographe
Gérard Maurer, géographe

IREMAM, Unité mixte de recherche du Centre national de la recherche scientifique
et d'Aix-Marseille Université - UMR7310 - AMU/CNRS

Remerciements

Les encouragements dispensés par les responsables des équipes et centres auxquels j'ai appartenu, notamment Robert Cresswell, de Techniques et Culture, et André Raymond de l'IREMAM, ont été un soutien précieux.

Sur le terrain, j'ai trouvé les appuis qui m'étaient indispensables pour comprendre les données recueillies, notamment les Serroukh (Messaoud et ʻAli Sfia, son oncle maternel) chez les Bni Gorfet (Jbala).

Ma dette est grande également envers le Groupe Pluridisciplinaire d'Études sur les Jbala (Rabat) auquel j'ai appartenu depuis sa fondation : l'apport personnel de ses membres mais aussi les débats qu'il a su organiser en quinze ans, ont orienté nombre de mes réflexions.

J'ai pu faire appel à l'aimable disponibilité des linguistes Leïla Messaoudi et Catherine Miller pour régler d'épineuses questions de transcription de l'arabe. Des chercheurs ont bien voulu relire certains de mes articles et me faire part de leurs remarques, notamment Abdelaziz Boulifa et Touria Ennekhli. Enfin, Kamel Chachoua a revu l'ensemble du manuscrit et m'a suggéré avec discernement un certain nombre de modifications. Brigitte Marino (IREMAM) s'est réservée d'ultimes et décisives vérifications, Sabine Partouche (IREMAM) et Rim Rochd (La Croisée des Chemins) ont réalisé cette publication.

Le manuscrit a pu ainsi être présenté à Ghislaine Alleaume, directrice de l'Institut de Recherches et d'Études sur le Monde Arabe et Musulman (IREMAM, Aix-en-Provence), qui a appuyé ma démarche auprès d'Abdelkader Retnani, éditeur de La Croisée des Chemins (Casablanca), qui a accepté de publier la présente version de mon manuscrit.

J'ai, envers chacun, une profonde reconnaissance.

Translittération

Le système de translittération des caractères arabes est le suivant :

ا : ā	د : d	ض : ḍ	ك : k	ء : ’
ب : b	ذ : ḏ	ط : ṭ	ل : l	
ت : t	ر : r	ظ : ẓ	م : m	
ث : ṯ	ز : z	ع : ‘	ن : n	
ج : j	س : s	غ : gh	ه : h	
ح : ḥ	ش : ch	ف : f	و : w, ū	
خ : kh	ص : ṣ	ق : q	ي : y, ī	

Il sera appliqué pour toutes les formes classiques. Quand les termes relèvent au contraire d’un contexte oral, la transcription respectera les particularités des parlers locaux. Les citations, elles, garderont la translittération choisie par leurs auteurs.

Les voyelles longues sont rares dans les parlers arabes du Maroc (elles le sont moins en Tunisie et en Libye, absentes de ce recueil sinon dans le dernier chapitre). Elles ne seront donc indiquées que si le mot relève de la forme classique. Pour les termes désignant des institutions nationales, ou tirés du lexique écrit (classique) mais qui sont passés aujourd’hui dans l’usage commun et qui, de ce fait, ont une forme parlée, c’est celle-ci qui sera notée préférentiellement. On pourra ainsi trouver dans la même page : *ṭaleb* (en référence à l’usage vernaculaire) et *ṭālib* (si son utilisation renvoie à une référence classique) ; de même *qayd* et *qā’id*, *imam* et *imām*, *jihād* et *djihad*, etc.

Dans les parlers du Maroc, le *a* et le *i*, qui sont bien identifiés en classique, ne le sont pas autant et sont le plus souvent rendus indistinctement par un *e* muet. De même, le *hamza* est rarement marqué. Quant à l'emphatique *ẓ* (ظ), elle disparaît au profit du *ḍ* (ض) : *ḍahar* au lieu de *ẓahar*. Il en va de même chez les Jbala.

En ce qui concerne la réalisation des interdentales, si elles sont respectées dans le reste du Maghreb, ce n'est pas vrai du Maroc où elles sont inconnues presque partout en zones arabophones (mais présentes dans les zones amazighophones), à l'exception des Jbala et des Ghmara où le *ṯ* est utilisé à profusion mais sans rapport avec sa conformité aux règles phonologiques de l'écrit (*ḥanuṯ*, boutique, pour *ḥanut*).

Par ailleurs, au Maroc c'est le *j* qui est la norme et le *dj* l'exception – sauf précisément dans le Rif. Pourtant, l'ethnonyme « Jbala » sera gardé dans sa forme marocaine commune (Jbala, class. : Jbāla) et non dans sa forme vernaculaire Djbala : la forme d'usage général primera sur la forme d'usage local. Enfin, le *q* est de règle dans le Rif, mais devient *g* dans les autres parlers ruraux. On note encore chez les Jbala une réalisation du *k* équivalente du *ich* allemand ou du *ochi* grec ; elle ne sera pas notée ici. Par ailleurs, du fait des influences amazighes qui marquent les parlers arabes montagnards, le préfixe *a*, forme du masculin en amazighe, se retrouve fréquemment dans les mots de racine arabe.

Les verbes sont présentés à la 3e personne du singulier ou du pluriel. Les noms, sauf exception, sans l'article (*l*— , *le* —). Les verbes sont donnés sans le préfixe habituel du dialectal (*ka*, *ta*, souvent *la* dans le Nord).

Le *u* (français : /ou/) se prononce *o*. On note parfois un son proche du /eu/ français, transcrit *ö*.

Pour les toponymes et les ethnonymes, les voyelles longues ne seront indiquées que si le contexte le situe dans le passé, là où la forme écrite arabe est la seule référence : ex. Ghmara dans un contexte contemporain, Ghumāra pour les temps anciens. De façon générale, dans le contexte contemporain, les toponymes et les ethnonymes suivront les usuels en langue française (les Rifains, les Masmouda, les Senhaja) – mais suivront les formes vernaculaires s'ils sont d'extension seulement locale ou s'ils sont mis dans la bouche du locuteur (Riafa, Maṣmūda, Ṣenhadja). Les patronymes dûment authentifiés par la culture écrite arabe ainsi que par un usage international garderont un aspect classique mais avec un recours minimal aux signes diacritiques. On conservera en particulier les voyelles longues, les interdentales et les emphatiques, mais on substituera à la translittération diacritique les double consonnes latines *ch*, *kh* et *gh*, plus lisibles, dans la mesure où leur valeur phonétique est bien reconnue dans l'usage français et qu'elles ne contreviennent pas à la phonétique arabe : par exemple, Ibn Khaldūn, al-Chāḏilī. De même, les termes arabes recensés dans les usuels français (*Larousse*, *Robert*) respecteront la forme que ceux-ci indiqueront. Les noms propres, les toponymes et les ethnonymes ne seront pas en italique, quand bien même ils comporteraient des signes diacritiques.

Le but recherché est un compromis entre une volonté de faciliter la lecture à un public cultivé mais non nécessairement spécialisé, et celle de lui rendre plus familières les formes les plus accessibles de la langue arabe.

L'emploi du terme « Jbala » ne va d'ailleurs pas sans poser lui-même quelque problème. Il s'agit de savoir si ce pluriel peut être, le cas échéant, utilisé comme un adjectif et rester invariable : « le parler Jbala », « la maison Jbala », par exemple (construction que les grammairiens désignent comme « apposition nominale directe »). Il semble préférable de le garder pour ce qu'il est, un nom au pluriel, et dire : « le parler des Jbala », « la maison des Jbala » (apposition nominale indirecte). À la rigueur, on se permettra d'utiliser la forme adjective francisée : « le parler jebli », « la maison jeblie » (la forme « la maison jebliya » paraît plus lourde quand elle peut être, sans dommage, remplacée par : « jeblie »). En revanche, on admettra, parce qu'elle est en voie d'être consacrée, la construction : « le pays Jbala ».

À toutes ces règles, il y aura bien quelques accommodements… Il y manquera de toute façon les compétences du dialectologue.

Introduction[1]

Il avait été prévu de consacrer une publication à un recueil d'articles représentatifs des études qui avaient jalonné une vie d'ethnologue. Études qui s'organisaient autour de trois sociétés rurales, chacune ayant pour cadre un pays différent du Maghreb : l'Algérie, la Libye, le Maroc. Le travail entrepris en premier l'avait été en Algérie, dans l'Ouarsenis, au lendemain de l'Indépendance. Le second, une dizaine d'années plus tard, en Libye orientale. Il y eut enfin, à partir des années quatre-vingt, le Maroc, dans sa composante rifaine (les Jbala).

Des trois séries d'articles, ceux consacrés au Rif occidental – aux Jbala – ont été de loin les plus nombreux. Les présenter seuls pouvait alors éveiller un intérêt plus soutenu de la part d'un public mieux circonscrit : il était ainsi à même d'apprécier l'éclairage porté sur une région qui lui était proche, davantage que ne pouvaient l'être les précédents terrains d'Algérie et de Libye. S'il a paru cependant nécessaire de rappeler la continuité entre ces trois expériences c'est que, avec les Jbala, ont mûri les interrogations qui s'étaient affirmées dès l'accès au milieu rural maghrébin. C'est là que se sont consolidés les positionnements théoriques engagés avec les premiers terrains – bien que ceux-ci, l'Ouarsenis et la Cyrénaïque, n'aient pas présenté, à eux seuls, toutes les caractéristiques qui auront permis plus tard une réflexion nouvelle. C'est là, avec les Jbala, que s'est effectuée la mise en perspective qui allait donner sens à la démarche plus tôt entamée. C'est avec les Jbala qu'émergera l'analyse en termes de sociétés de montagne de la Méditerranée africaine, analyse qu'une théorie s'efforce d'animer, élargie cette fois à d'autres massifs.

1- La mise au point du présent recueil a été l'occasion d'une relecture qui a permis d'harmoniser la présentation, de rectifier des erreurs, d'ajouter des notes, de recourir à des remaniements pour actualiser des passages et éviter les redites et, à deux ou trois reprises, de regrouper en un seul chapitre deux articles proches.

Un dénominateur commun rassemble donc ces études : la montagne méditerranéenne de la rive méridionale – on en connaît le poids dans l'ensemble du bassin Méditerranéen – et la diversité des formes d'occupation humaine qu'elle peut abriter. Voilà le fil conducteur qui s'est progressivement dégagé des terrains visités dans les trois pays. Le propos n'est pas d'offrir une illustration de plus de la ruralité au Maghreb dans sa diversité, mais au contraire d'ébaucher une vision d'ensemble des sociétés de la bordure méditerranéenne de l'Afrique du Nord. La démarche aura donc commencé en Algérie pour se poursuivre en Libye et déboucher au Maroc. C'est cette dernière qui sera livrée ici.

L'ouvrage a une double ambition : donner à voir et expliquer. L'équilibre ne sera pas toujours réalisé, certes, mais c'est la ligne générale : la réflexion s'appuie sur des données de terrain, elle s'y mesure. Pour la plupart, les analyses proposées prennent leur place dans des débats qui ont cours depuis des décennies dans le champ scientifique. Elles sont des éléments de réponse susceptibles de contribuer à la connaissance des sociétés arabo-berbères. Sont ainsi réexaminées une série de relations clés, prémisses du discours scientifique.

Par exemple, les représentations binaires par opposition à l'approche dialectique. Avec les premières, on a affaire à un a priori idéologique qui privilégie une vision dichotomique, en noir et blanc, de la réalité. Il en est ainsi des oppositions trop exclusives telles que : savant/populaire, religion paysanne/religion citadine, savoir savant/savoir pratique, sociétés de l'écrit/sociétés de l'oral… Elles ont le défaut d'exclure les éléments de l'un qui peuvent se trouver chez l'autre : du populaire chez le savant, de la religion « paysanne » dans la « citadine », etc. D'exclure, donc, les éléments qui peuvent se trouver à la fois chez l'un et chez l'autre. Les champs sémantiques (des « territoires linguistiques » singuliers, par exemple celui qui définit « populaire » et qui le différencie de plusieurs façons de « savant ») peuvent et doivent être établis, précisés, clarifiés, sans que ne soient érigés des murs entre eux. Au-delà d'une approche en termes d'exclusion (« cela et pas autre chose »), c'est aussi dire, en un second temps, la contradiction, lourde de paradoxes, dont tout objet est porteur : lettré *et* paysan ? Tribal *et* montagnard ? L'Autre *et* Soi ? Autant de façons d'appréhender l'identité : elle est faite d'évidences aussi bien que de paradoxes, le semblable le dispute au disparate, les fractionnements, les glissements et les recompositions se succèdent au gré du locuteur et du moment. Les frontières ne sont jamais aussi tranchées qu'elles ne se donnent. En matière de société humaine, mais sans doute plus largement dans le domaine du vivant, il est préférable de privilégier la transition entre les contraires, la continuité, la médiation, la transaction sur la coupure. C'est la démarche dialectique : marquer les différences, souvent les oppositions, mais sans en faire un absolu qui écarte définitivement l'un de l'autre, comme deux totalités qui s'excluent.

Ainsi s'interrogera-t-on sur les oppositions suivantes : structures et histoire ; conditions matérielles et prémisses idéologiques (ou culture et idéologie, ou encore : science et idéologie, religion et science, foi et raison) ; praticien et savant (que l'on peut distinguer autrement : l'illettré – ou le populaire – et l'élite) ; Soi et l'Autre… Et sur des questions éclairant plus particulièrement certains aspects de la scène rurale maghrébine : endogamie et alliances (ce qui pose la question : « peasants or tribesmen ? », question au fondement de la théorie de la segmentarité) ; nomade et sédentaire (et les variantes : plaine et montagne, arabe et berbère…) ; État et tribu ; montagnes et cités ; scripturalité (ou : présence de l'écrit) et oralité…

Parmi ces concepts réexaminés, il en est trois qui sont au cœur des débats, ils méritent, à ce stade, qu'on s'y arrête : la tribu, la segmentarité, la scripturalité.

Tribu : voici un terme qui qualifie, en principe, la forme d'organisation sociale propre à des sociétés désignées comme pré-étatiques : « Les rapports sociaux qui dominaient l'organisation de la plupart des sociétés primitives étaient des rapports de parenté » (Morgan). Il est dès lors difficile d'en garder l'usage, sans se poser de questions, dans le contexte d'Etats qui, en un millénaire, ont écrit une des grandes pages de l'histoire de l'humanité. Pourtant l'étymologie y invite qui donne pour *qabila* (ce qu'on traduit habituellement par « tribu ») : « lignée du père » — autrement dit, tribu = *qabila* = famille. Et tout autant les représentations et le discours des populations concernées qui bataillent sur les généalogies, se prévalent d'un ancêtre commun et jouent des rapports de fraternité censés en découler (« nous sommes tous des *banū X*, des *ūlād Y*, ou des *ayt Z* »).

La persistante référence aux rapports de parenté dans l'organisation, hier de la société arabo-islamique en général, puis, de nos jours, du seul monde

rural, n'invalide pas l'analyse en termes de prévalence du « politique » sur le « sang ». Le langage de la parenté, ainsi que les règles du jeu qui vont avec — et qui mettent bien souvent en contradiction la forme ainsi revêtue avec le jeu réel des rapports sociaux —, sert de voile aux rapports de domination politique qu'ont très vite instaurés les groupes fondateurs de l'Etat islamique. On avancera mieux dans l'analyse une fois qu'on aura admis que parler de tribu ici n'est pas nécessairement reconnaître la parenté comme seul fondement de son organisation. L'arbre généalogique qui sert de cadre à la construction de la tribu est le plus souvent remanié, avec caractère fictionnel de l'ancêtre éponyme, incorporation de groupes étrangers, changement d'affiliation de tel ou tel segment (ou lignage, c'est-à-dire d'un groupe de familles réellement apparentées autour d'un grand-père, d'un arrière grand-père, parfois même d'un arrière-arrière grand-père) — soit au sein de la tribu, soit hors de la tribu —, etc.

Ces précautions prises, on pourra continuer à faire usage du terme « tribu » dans le traitement des groupes sociaux de la montagne méditerranéenne nord-africaine.

Segmentarité : comment, justement, mieux cerner la tribu dans ses attributs au vu du contexte propre aux sociétés rurales arabo-berbères ? Cela permettra de développer plus avant le point précédent. À la base de l'analyse, il y a cette théorie de la segmentarité. Qu'en est-il ? La théorie repose sur une vision de ce qu'est — de ce que serait — la tribu, notamment en contexte bédouin : on ne pourrait parler de « tribu » que lorsque il y a généalogie commune (ancêtre commun), absence (ou faiblesse) de l'État et, pour pallier à cette absence, activation d'un mécanisme de règlement des conflits, la solidarité agnatique.

On entend par solidarité agnatique une solidarité entre parents « par le sang », c'est-à-dire « de père en fils », donc dans l'axe de la filiation patrilinéaire. Ou, en le formulant autrement encore : une parenté en termes patrilatéraux, c'est-à-dire avec primat de l'ascendance mâle directe (c'est-à-dire sans passer à aucun niveau par la ligne maternelle, par l'alliance). Ce type de solidarité s'exprime lorsque deux personnes étant en conflit, chacune mobilise pour sa défense ses parents en ligne patrilinéaire. Le nombre de personnes ainsi engagées dans le conflit varie avec la distance parentale qui sépare les deux adversaires. C'est l'adage bien connu : moi contre mes frères,

mes frères et moi contre nos cousins, mes cousins et moi contre les frères et cousins de l'autre, et ainsi de suite en remontant la chaîne des générations (toujours en ligne paternelle, ou : en suivant l'ascendance patrilinéaire), aussi haut qu'il le faut jusqu'à ce qu'on arrive au sommet de la chaîne des générations mâles de l'autre protagoniste. Ainsi, on peut avoir un conflit qui entraîne l'une contre l'autre jusqu'à deux fractions de tribu (ou même deux tribus si l'autre protagoniste appartient à une autre tribu). En termes rigoureux cela donne : l'ordre est maintenu (i.e. les conflits résolus) par la mobilisation, au sein de la même vaste construction généalogique, de segments opposés dont la taille (équilibrée, les segments se constituant toujours à partir du même niveau de segmentation) varie en fonction de la distance généalogique séparant les adversaires initiaux. Ou, sous une forme lapidaire : l'ordre est maintenu par l'opposition équilibrée des segments.

Ainsi : pas de solidarité agnatique = pas de validité de la théorie segmentaire. Il nous reviendra de décider, en explorant l'état des lieux en pays Jbala, si nous avons vraiment affaire à une société de caractère tribal. En d'autres termes, de décider si cette société relève, ou pas, de l'analyse segmentaire qu'Evans-Pritchard[2], notamment, avait développée. De fait, les Jbala (pas plus que les Rifains) ne semblent présenter les caractères qui définissent la segmentarité – donc la tribu : il n'y a pas d'ancêtre commun, pas de généalogie commune chez la plupart des groupes familiaux qui composent la tribu. Ils ne seraient donc pas organisés selon le schéma tribal et seraient davantage une société paysanne que tribale.

On verra que la question est autrement plus complexe et comment, notamment, les populations peuvent à la fois adhérer à un système de valeurs et les contredire dans leurs choix concrets.

Scripturalité : une des spécificités de la société des Jbala est le statut de l'écrit. Les Jbala sont réputés pour le nombre, la qualité et l'honnêteté de leurs *foqha*. Les meilleurs sont passés par la Qarawiyyin et certains ont poursuivi leurs études jusqu'au Proche-Orient. Si plusieurs ont laissé leur nom parmi ceux des grandes familles de la ville de Fès, la plupart reviennent dans leurs villages, où ils entretiennent ces foyers de culture qui quadrillent leur province. C'est, avec cette autre société de montagne,

2- Evans-Pritchard, 1949, 1973.

les Swasa du Sud marocain, la seule région du Maroc où les savants aient une telle réputation.

Densité des lettrés, donc. Cette intense relation entre Bilād Jbāla (ex-Ghumāra) et Fès, entre montagne et ville, a créé les conditions d'une implantation de l'écrit là où on ne l'attendait pas nécessairement. Un tel rapport villes-montagnes est nécessairement né d'un enchaînement de facteurs multiples, mais il est sans doute possible d'isoler, en première approximation, outre la demande forte de produits de la montagne ou en transit par la montagne, la question des itinéraires. Notamment, ceux reliant Fès à al-Andalus à travers, précisément, le territoire des Jbala.

Pas plus dans les campagnes que dans les villes – mais sans doute davantage dans les premières – n'ont été abandonnés en bloc les héritages qui façonnèrent un monde. Certains le furent, et de nouveaux comportements se sont installés. D'autres ont subsisté, avec des fortunes diverses.

Ni archaïsmes, ni survivances, ce sont des réalités hier puissantes qui continuent, inégalement selon les régions et avec une efficacité variable, à jouer un rôle dans la société rurale d'aujourd'hui. Prégnance de l'ascendance en ligne masculine, tendance à l'endogamie, visite aux tombeaux des saints, importance des lignages religieux, résolution des conflits avec présence minimale de l'État… nombre de domaines voient persister des structures et des comportements enracinés dans l'histoire. Ce n'est pas plaider l'intemporalité d'un système. C'est récuser la table rase.

***

Un mot, avant d'en terminer, sur la pertinence de l'approche par l'ethnologie – qu'on la nomme anthropologie ne change rien au fond.

L'histoire de la discipline est bien connue. Les missionnaires furent les premiers et probablement les maîtres du genre : composer des dictionnaires pour mieux évangéliser. Il s'agissait de connaître, pas même d'essayer de comprendre. Encore moins d'apprendre. Ils étaient sûrs – à quelques figures près – de la supériorité de leurs valeurs, le dialogue était par principe exclu. Mais déjà en amont : connaître c'est d'abord observer, et le regard insistant est à lui seul une effraction. Observer l'autre, c'est le dévêtir. Les missionnaires qui se sont évertués à couvrir les corps, des Amériques à la Polynésie, dépouillaient l'autre, ils le dévêtaient. Puis, il y eut les officiers et, dans la

foulée, les ethnologues. Ceux-ci plus ambigus car il s'agissait nommément de science et non de conquête des territoires sinon des cœurs. Les meilleurs, ceux que pouvait animer un authentique désir de comprendre, les meilleurs donc, en s'efforçant de déchiffrer l'Autre puis en partageant leurs découvertes avec leurs concitoyens – publier c'est partager, c'est aussi, bien sûr, gagner sa vie – ont contribué à affaiblir les défenses de ces autres. Le couvercle soulevé, s'échappèrent, avec leurs secrets, les moyens et la force de résister.

Aurait-il fallu pour autant refermer aussitôt la boîte de Pandore ? Ne pas donner à connaître après qu'on ait connu soi-même ? Retournons la question : les massacres auraient-ils été évités si les clés n'avaient pas été livrées par des éclaireurs ? La violence est accoucheuse de l'Histoire. L'humanité avance ainsi (« avance » est une allusion à la seule faculté de mettre un pied devant l'autre). On sait bien que les « humanitaires », missionnaires d'une nouvelle sorte, s'ils soulagent, augmentent en même temps le capital symbolique de leur propre culture… Faut-il alors s'enfermer et ignorer ? Ne faut-il pas, plutôt, affronter les contradictions de la situation, ses ambiguïtés, s'aventurer certes en terrain mouvant mais sans lâcher les bannières du refus : refus du pillage séculaire, refus des « leçons », refus aussi de tout ce qui, comme le « droit d'ingérence », rétrécit encore la marge des peuples.

Au triptyque de la mentalité coloniale (connaître, enseigner, dominer), unilatéral, s'oppose ainsi cet autre qui suggère la réciprocité du questionnement et le partage de la connaissance comme condition nécessaire à la constitution d'un savoir : connaître, comprendre, apprendre.

Aller à la rencontre de l'autre est un défi à soi-même car les embûches sont partout – et les paradoxes, qui démonétisent celui qui croit servir. Connaître l'autre pour mieux en disposer ? Décidément non. Mais le discernement est-il toujours au rendez-vous ? Aussi, à travers débats, confrontations – et affrontements ! –, les mises en garde des cercles informés et clairvoyants de la société d'en face sont-elles un garde-fou indispensable. Les intellectuels – et il y en a de toutes sortes, d'une société à l'autre – sont un maillon essentiel de la reconnaissance de l'autre. Non par ce qu'éventuellement ils racontent (ils sont, là, cantonnés au rôle d'informateurs) mais parce qu'ils peuvent – et aujourd'hui dans la langue même de l'observateur – rappeler à l'ordre en dénonçant ces idées reçues qui circulent si naturellement chez soi qu'on ne les identifie pas toujours : des repères idéologiques solides ne

sont pas une garantie suffisante d'une reconnaissance non altérée de la voix de l'autre.

L'écoute et le dialogue, où la parole défile dans les deux sens, sont tout aussi nécessaires avec les autres couches de la société observée, celles dont le savoir peut être seulement partiel. Avec elles aussi on peut apprendre de l'autre et non seulement apprendre à le connaître. Reconnaître ses valeurs, les formes propres de sa rationalité sont un enrichissement de soi. C'est aussi s'ouvrir à une appréciation plus équilibrée de ce qui fonde l'humanité. Par exemple, une meilleure prise en compte du domaine de la foi, de la diversité de ses formes et exigences, a marqué non seulement les études qui vont être ici exposées, mais la perception qu'on avait de soi-même, ainsi que l'image qu'on se faisait de l'Homme. À l'observateur qui, peu ou prou, n'en sortirait pas transformé, la rencontre n'aurait pas donné tous ses fruits.

Devant un tel étalage de bons sentiments, sans doute faudrait-il explorer, pour plus de sûreté, une dernière piste. Quand l'autre est dominé, ne représente-t-il pas une menace potentielle ? Du coup, prendre son parti peut être aussi une façon de la désamorcer… On en restera là.

***

Résumons l'itinéraire scientifique. Il a réuni trois pays, trois terrains, trois variantes d'une organisation sociale qui habite l'Afrique du Nord. Les questions qu'ils ont posées valaient d'être travaillées, elles avaient un sens et débordaient le cadre exclusif des montagnes du littoral méditerranéen où elles se sont forgées, élément décisif de ce bassin d'entre-les-terres. Des trois, l'un s'est détaché : le Rif et, à l'ouest, ses Jbala. Une organisation sociale – pour quelque temps encore – active dans le monde arabe rural (arabe, mais pas seulement, il est amazighe aussi ; rural, mais pas seulement, il a des prolongements dans la cité). Une réalité qui n'a pas fini d'interroger l'histoire et les sciences sociales, non plus du monde méditerranéen mais des sociétés humaines.

« Qu'est-ce qu'une tribu nord-africaine ? » : le questionnement de Berque dans les années cinquante reste entier, même si du chemin a été parcouru depuis. Or ce questionnement est gros de plusieurs autres : endogamie, généalogie, segmentarité, rapport à l'État, ambivalence nomadisme/sédentarité… où chacun est une clé de la compréhension des autres, où

chacun éclaire les autres et contient une part de leur vérité. De même, la question de la sainteté pouvait-elle être reprise et affinée, tant est universel et vivace le thème des modalités du contact entre l'Homme et son Créateur. Enfin, le paradigme de la montagne méritait-il d'être réexaminé à la lumière de ses attributs dans le Rif occidental : forte démographie, diversité des savoirs agronomiques, prolixité artisanale et outillage insolite… Tous signes permettant de conclure à la non fatalité de l'archaïsme, du retard et de la marginalité du milieu montagnard.

L'intrusion dans la société arabo-berbère à partir du cas du Maroc du Nord était une des entrées possibles de ce monde diversifié où villes et ports, plaines et montagnes, oasis et déserts sont depuis des siècles en interaction. D'autres grilles de lecture étaient possibles, d'autres approches aussi. Ce parcours a répondu, en fait, à un jeu limité d'inclinations précises, à la fois subjectives et objectives. Qui ont animé une vie.

I

Présentation[3]

Au Maroc, le Nord c'est d'abord la chaîne rifaine, arc quasiment parfait qui se tend entre le détroit de Gibraltar et le Cap des Trois Fourches, avant que le relief ne s'abaisse jusqu'aux plaines quasi steppiques de la Moulouya. Massif, fortement accidenté et compartimenté, le Rif aux déclivités prononcées est cependant d'altitude générale modérée, d'où la douceur relative de son hiver : premier trait significatif. Le second, ce sont ses plus hautes crêtes qui culminent au cœur de la chaîne, dans la partie médiane de sa courbe. Ce môle central joue le rôle d'un écran qui ralentit fortement la progression de l'influence atlantique, distinguant, à l'est, un domaine dont l'aridité va croissant, à l'ouest, une région fortement arrosée. Une montagne, deux climats.

Cet écran joue encore autrement son rôle : une frontière linguistique passe, elle aussi, *grosso modo*, par le môle central. À l'ouest, les Jbala et leurs voisins Ghmara, arabophones ainsi qu'une partie des Senhaja. À l'est, les Rifains proprement dits et des Senhaja amazighophones. Ainsi, les populations qui occupent la cordillère redoublent la dualité physique. Une montagne, deux langues.

Un seul caractère restitue son unité à la cordillère, c'est la démographie : d'est en ouest, elle est partout étonnamment forte. Au début du XXe siècle, le Rif dans son ensemble apparaissait déjà comme une des régions les plus densément peuplées du Maroc.

3- Tiré pour l'essentiel de la première section de : « El patrimonio etnográfico del Marruecos del Norte », Patrimonio y pluralidad. Nuevas direcciones en Antropología patrimonial, González Alcantud (dir.), Biblioteca de Etnología 9, CIE Angel-Ganivet, Diputación de Granada, 2003-b, 147-245. Traduit par l'auteur, V.-Z.

Pour poser d'emblée ce qui constituera l'axe essentiel des chapitres qui suivent, il convient de souligner que la partie occidentale de la chaîne — arabophone et, par ailleurs, très humide —, est traversée par l'itinéraire commercial séculaire qui relie la capitale, Fès, au détroit de Gibraltar et, au-delà, l'Afrique subsaharienne à al-Andalus ; au-delà encore, aux ports de l'Europe et de l'Orient. Si l'on y ajoute sa place dans le *jihād* contre l'offensive des puissances chrétiennes à partir du XVe siècle et le vieil enracinement de courants mystiques, avec l'ermite Mouley 'Abslem Ben Mchich à la charnière des XIIe-XIIIe siècles, on comprend que l'on n'a pas affaire à une montagne en marge des grands courants de l'Histoire. Bien plutôt, si l'on introduit une autre qualité de la région, le nombre inhabituel de ses lettrés, se pose la question du statut de la montagne, dans le bassin Méditerranéen et ailleurs, quand sa position géographique et son histoire propre l'ont longuement accouplée à la cité et aux trafics internationaux. Ceci sera repris à la fin du chapitre. Et dans le dernier chapitre de l'ouvrage.

1. Une montagne, deux climats et deux langues

Le Maroc du Nord, le Maroc méditerranéen, c'est essentiellement un triple littoral et un relief : une courte portion de littoral atlantique, la rive méridionale du détroit et une fenêtre de 350 km sur la Méditerranée, seulement interrompue par la frontière algérienne ; une région montagneuse, articulée autour de la chaîne – littorale – du Rif et bordée à l'ouest, au sud et à l'est par une zone inégalement déprimée.

Si la limite est bien marquée sur ses flancs occidentaux et orientaux, elle est plus délicate à tracer au sud. À l'est de Fès, en effet, elle suit clairement la vallée de l'Innaouen puis le couloir de bassins qui mène de Taza à Oujda. De même, tout à fait à l'ouest, elle exclut la plaine du Gharb, ce qui dessine une profonde échancrure vers le nord. En revanche, les basses montagnes sud-rifaines et les hauteurs pré-rifaines forment, jusqu'aux bas-plateaux du Saïs de Meknès et de Fès, une avancée du versant méridional de la chaîne-mère qui prolonge vers le sud des paysages d'allure montagneuse. Elles rendent ainsi aléatoire le tracé d'une limite méridionale nette au plissement rifain. C'est l'homme qui y établira une frontière, sensiblement sur la vallée de l'Ouergha, non pas la nature.

La région intègre donc, d'une part, les plaines et petits plateaux qui s'interposent entre l'Atlantique et les premiers contreforts occidentaux du Rif, dessinant un couloir : le Habt. Al-Habṭ, aux premiers siècles de l'Andalousie musulmane, se prolongeait vers l'est entre Ouergha et Sebou jusqu'à la hauteur de Fès, confirmant le sens premier du mot : "descente", décrivant le couloir menant du cœur du pays aux ports du détroit, aux portes d'al-Andalus. Ce fut ensuite le nom de la province couvrant toute l'extrémité nord-ouest du Maroc, après la perte de Sebta/Ceuta (1415), jusqu'alors capitale de ce territoire.

Elle intègre, d'autre part, à l'autre extrémité, les vastes étendues steppiques de la Basse Moulouya et de l'Oriental, seulement coupées, au nord, par les petits massifs des Bni Iznassen (Bni Snassen) et des Kebdana.

Le Maroc du Nord apparaît ainsi comme une région composite rassemblant une chaîne montagneuse à l'allure modérée – sinon en son môle central où sont les plus hautes crêtes, dont l'une, le Tidighine, proche de Kétama, culmine à près de 2 500 m – et des terres basses qui lui sont attenantes. Ce môle central joue un rôle primordial, on l'a dit : en arrêtant le flux de l'humidité atlantique il fait de son domaine occidental une zone qui bénéficie d'une pluviométrie exceptionnelle :

> *« C'est la région [le Rif occidental] la plus arrosée du Maroc puisqu'elle reçoit à elle seule un tiers de l'apport pluviométrique du pays ». « L'amplitude thermique est partout faible, caractère résultant avant tout de la douceur relative de l'hiver. »*[4]

Qu'en est-il des populations ? Elles sont, à leur tour, composites, du point de vue du genre de vie et de la langue. Au cœur, les montagnards : ils sont partagés par une frontière linguistique qui passe, elle aussi, *grosso modo*, par le môle central. À l'ouest, les Jbala, arabophones d'une variante dialectale dite « arabe montagnard ». À ceux-là se joignent les Ghmara, neuf petites tribus qui occupent, au nord et nord-est de Chefchaouen, une zone restreinte comprise entre les oueds Laou et Oringa (sur le littoral, elle ne dépasse pas une quarantaine de kilomètres de large) qui dévale de la dorsale calcaire à la Méditerranée : ils se différencient des Jbala par un lexique plus riche en termes amazighes. Les Ghmara tiennent leur nom de la population qui, dès avant l'arrivée de l'islam et pendant de longs siècles, fut enregistrée

4- Maurer, 1990 : 444, 446.

par l'histoire comme « Ghumāra ». Leur territoire s'étendait, semble-t-il, des hautes crêtes centrales jusqu'aux abords de l'Atlantique. À l'est, deux groupes amazighes, les Rifains proprement dits (Rifiyyin ou encore Riafa, Rwafa) et les Senhaja. Les premiers ont un parler amazighe de type zénète (le *znati*) : celui-ci constitue ici la pointe extrême-occidentale d'un vaste ensemble qui s'étendait sur l'essentiel des plateaux algériens non arabophones. Les seconds appartiennent à un autre ensemble linguistique amazighe, le ṣenhaji, provenant, lui, du grand Sud[5].

Si l'on se souvient que de nombreux chroniqueurs et historiens arabes[6] classent les Ghumāra dans la famille des Maṣmūda, qui s'étendait sur la façade atlantique du Maroc depuis les Atlas central et occidental jusqu'au détroit (où se trouvait, par exemple, un « Qaṣr Maṣmūda», ancien nom de Ksar Es-Seghir), on voit se concentrer dans le massif rifain les trois grands groupes amazighes du pays : Maṣmūda à l'ouest (dont il ne reste qu'un maigre substrat linguistique chez les arabophones Jbala et Ghmara), Ṣanhāja au centre, Zanāta à l'est (les actuels Rifiyyin et les Bni Snassen). Rappelons cependant que ces auteurs ne mentionnent les Zanāta que tardivement. D'après eux[7], 'Umar, l'un des fils d'Idrīs II, avait reçu en partage les villes côtières de Targha et Tigisas « et les pays des Sanhaja et des Ghomara » : il n'est pas encore question de Zanāta au IXe siècle. Selon Henri Terrasse[8], qui cite al-Bakrī, une première installation zénète, antérieure à la poussée qui permit aux zénètes mérinides d'établir leur dynastie à Fès (1269), est attestée dans le Nord marocain, mais non en un bloc compact :

> *« (ces) groupes protozénètes (…) (s'y) mêlaient en proportion décroissante vers l'ouest aux Sanhaja et aux Ghomara dont (ils) semblent avoir contourné les masses les plus homogènes ».*

L'héritage de 'Umar s'étendait ainsi pratiquement jusqu'à l'Oued Laou, au nord-ouest (laissant le reste du domaine des Ghumāra, avec Tanger et Sebta, à son frère al-Qāsim), et, à l'est, jusqu'à la Moulouya ; au sud, il aurait atteint, dans sa plus grande extension, la trouée de Taza.

5- C'est probablement beaucoup simplifier les choses. Ainsi le linguiste Mohammed Elmedlaoui considère-t-il avec la plus grande prudence toute interprétation linguistique des divisions existant entre groupements politiques. Communication personnelle.

6- Dont l'opinion sur ce point est rappelée par Colin, 1929 : 48.

7- Cités notamment par Bazzana *et al.*, 1983-1984 : 370, note 15.

8- Terrasse, 1949-1950 : 197.

2. Un troisième acteur, les Senhaja

Qui sont les Ṣanhāja ? Ce sont, à l'origine, de grands nomades sahariens que leur ultime avancée vers le nord, il y a sans doute un bon millénaire, a conduits jusqu'à la côte méditerranéenne ; leur élan se serait ralenti par la suite au profit des Zanāta, consécutivement à la pression des plus dynamiques d'entre eux, les Bani Marin (futurs Mérinides) venus des plaines orientales. Ces Zénètes vont alors assimiler, « zénétiser » la plupart des groupes qui occupaient les plaines orientales et l'est du massif rifain – et dont le nom peut persister aujourd'hui : ainsi al-Bakrī précise-t-il qu'au temps de la principauté d'al-Nakūr (709-1080), une des portes de la cité s'appelait Bab Bani Waryaghal, nom porté par une des grandes tribus rifaines contemporaines. Les Ṣanhāja ont donc atteint le littoral méditerranéen où ils occupent une fenêtre d'une trentaine de kilomètres de largeur, avec (d'ouest en est) les Mettioua, les Bni Gmil, les Bni Bou-Frah et les Bni Itteft. Ces groupes littoraux sont presque entièrement arabisés aujourd'hui mais, tout en rappelant leur appartenance aux Ṣanhāja, ils se considèrent Rifains – ceux-ci font cependant la différence et les assimilent, linguistiquement en tout cas, aux Jbala en qualifiant leur parler de *djebli* ou, mieux, *djebri* dans leur version propre de la *znatiya*. En revanche, les Senhaja d-Srayer qui vont des hautes crêtes calcaires de la dorsale jusque, vers le sud, aux approches de Taounate, sont arabophones à l'ouest et amazighophones à l'est (Ktama, Taghzouth, Targuist, etc). Le couloir senhaja qui devait jadis partir de la trouée de Taza (avec les Ghiata) en direction de la mer, est interrompu à la hauteur de Taounate, le long de la vallée de l'Ouergha, par une série de petites tribus – senhaja à l'origine[9] mais que l'histoire (ou l'administration) a finalement rattachées aux Jbala – qui rejoignent les grands ensembles Tsoul et Branès situés à la pointe extrême-orientale de l'arc des Jbala, donc au contact du domaine rifain.

Cette zone tampon entre Jbala (ex-Ghumāra de l'histoire médiévale) et Rifains est donc bien confuse et connaît une évolution linguistique accélérée qui se fait à l'avantage de l'arabe de la variante jeblie. Toute la région a été

9- Cf. *infra* la citation d'Ibn Khaldūn.

marquée par ces luttes entre les trois grands groupes Ghumāra, Ṣanhāja, et, plus tard venus, Zanāta-Rifains. Au début du XX[e] siècle, on gardait encore le souvenir d'un *ṣoff* [10] (camp, ligue, parti ; les Jbala utilisent plutôt *'alem*) ghmara et d'un *ṣoff* senhaja qui partageaient les tribus du massif rifain. Une tradition, attestée par S. Biarnay, Michaux-Bellaire (1911), Lévi-Provençal (1917) attribue à un personnage dont on ne sait rien, sinon le surnom, Abū Ṭiyūr (l'Homme aux oiseaux), une liste de surnoms dont sont affublées les tribus de la région. Il serait originaire de la vallée de l'Ouergha et aurait vécu il y a de cela près de deux siècles. Ces surnoms, empruntés aux différentes espèces de l'ordre animal, étaient encore connus à l'époque de Lévi-Provençal. Les versions peuvent diverger quelque peu les unes des autres, mais le fond de l'affaire est que cette liste correspondrait en fait à une classification des tribus selon leur rattachement à l'un ou l'autre des deux grands groupes historiques de la région, Ṣanhāja et Ghumāra. Filiation authentique ou, avec le temps, choix tactique (volontaire ou imposé), ce double rattachement recouvre une opposition séculaire entre deux « partis » (*leff*) : c'est d'ailleurs comme cela sans doute qu'il faut lire les classifications qu'opère Ibn Khaldūn, plus souvent « politiques » (avec la notion de *leff*) qu' « ethniques »[11]. Selon la version la plus répandue, les tribus portant des noms d'oiseaux dont la consommation est licite appartiendraient au parti des Ghumāra, ceux-ci ayant été « mangés » par les envahisseurs Ṣanhāja. Les tribus rifaines, bien que ne portant pas, semble-t-il, ce genre de surnoms, en seraient venues à se ranger elles aussi dans l'un ou l'autre camp. Cette division en deux ligues n'a plus joué dans les conflits du XX[e] siècle, à l'occasion des entreprises de Bu Hmara, de Raïsuni ou d'El-Khattabi.

Ibn Khaldūn donne une liste des tribus Ṣanhāja bien plus large que leur composition actuelle, puisque il classe comme telles des tribus aujourd'hui considérées jeblies :

« (…) les Fichtâlah, les Machtah, les Bani-Uriâgil, les Bani-Hamîd, les Bani-Mazgildah, les Bani — 'Amrân, les Bani-Darkûl, les Bani-Urtazzar, les Malwânah, les Bani-Wâmûd. Elles occupent le pays de l'Uarghah et d'Amargû, travaillent au tissage des étoffes ou cultivent la terre. C'est la raison pour laquelle on les appelle Sanhâjah-al-bazz »[12]

10- Ou *ṣaff*. On utilise plutôt dans le Nord : *'alem*, drapeau, bannière.
11- Mezzine, 2003 : 321.
12- Ibn Khaldūn, 1968-1969, cité par Lévi-Provençal, 1917. Qui précise que « Les Bani-Darkûl sont une fraction des Bani-Zarwâl, et non la fraction des Khmâs ». Que les Bani-Urtazzar sont « probablement les Urtzâgh, fraction des Slâs (…) ». Et que le Djebal Amargû, avec les ruines de la forteresse almoravide, se trouve chez les Fichtâlah. Ce groupe occupe donc le cours moyen de l'Ouergha, à l'ouest des Senhaja Srayer actuels.

La limite entre les deux premiers grands groupes, Ghumāra et Ṣanhāja, passait selon al-Idrīsī par le port de Bādis, un peu plus à l'ouest selon al-Bakrī, plus exactement au niveau de l'Oued Ouringa qui a son embouchure au port de Jebha[13] – ce qui laisse clairement l'ancienne principauté d'al-Nakūr (709-1080) à l'extérieur du territoire ghumāra. Cette frontière vieille de quelque mille ans est toujours en état, la limite de la province d'Al Hoceima avec celle de Chefchaouen (qui inclut le territoire des Ghmara actuels) se trouvant à mi-chemin de Bādis et de Jebha. Plus tardif, Ibn Khaldūn étend cependant le territoire ghumāra à l'est jusqu'à l'Oued Nekkor, extension qui sera reprise à sa suite par les chroniqueurs des XVI[e] et XVII[e] siècles[14].

***

Un dernier mot sur cette particularité onomastique qui réserve à ces neuf petites tribus concentrées entre la dorsale et la mer un nom qui fut jadis porté par l'ensemble des populations du Rif occidental. Il est très vraisemblable que, jusqu'au XVII[e] siècle, on ignorait le terme « jbala » comme marqueur de l'identité de la population du Rif occidental, et que toutes les tribus au nord de l'Ouergha et du coude du Sebou, jusqu'à la Méditerranée, se partageaient entre Ghumāra et Ṣanhāja. C'est l'historien Hassan Al-Figuigui[15] qui a trouvé la plus ancienne mention connue du mot « jbala » appliqué à cette région : il situe l'apparition du terme peu après l'avènement de la dynastie alaouite, à l'occasion d'un remaniement des divisions administratives. Un dahir signale la nomination en 1672 (année de l'intronisation de Mouley Ismaïl comme sultan) d'un « caïd de la région de Jbala et du Fahç ». Cette entité administrative remplaçait la *'amalat al-Habṭ* ("province du Habt") qui recouvrait toute l'extrémité nord-ouest du Maroc jusqu'à la perte, en 1415, de Sebta/Ceuta, alors capitale de la province.

C'est probablement à l'occasion de ce remaniement que les petites tribus senhaja de la vallée de l'Ouergha ont été purement et simplement assimilées

13- Colin, 1929 : 48, note 5.
14- Mezzine, 2003 : 318-321. Cette élasticité des limites d'une région n'est pas exceptionnelle, surtout sur le temps long. Cf. *infra* le Sous, chapitre V, « Dynamisme », section 3.
15- Al-Figuigui, 2001.

à leurs voisins de parler « arabe montagnard » — les « Jbala » selon le nouveau découpage — qui les bordent au nord. Inexplicablement — dans l'état de nos connaissances —, les tribus Senhaja-de-Gheddou et Senhaja-de-Mosbah, qui sont pourtant en continuité avec les premières, ont gardé leur référence onomastique à l'origine senhaja, tout en s'étant « jeblisées » dans leur parler et bien que séparées de leur « compatriotes » du grand ensemble Senhaja Srair, resté pour moitié seulement de parler senhaji.

En revanche, à la limite sud-orientale de l'ensemble linguistique, les Ghiata, un groupe enserrant Taza (jusqu'à mordre, au sud, sur une grande portion du Moyen Atlas, massivement amazighophone, lui) et contrôlant donc la trouée du même nom, dont le parler est strictement de type « arabe montagnard » (si même dans le passé ils étaient amazighophones senhaja), n'est pas considéré (et ne se considère pas) « jbala » : les autorités alaouites les en ont retranchés, sans doute car trop excentriques pour l'entité administrative qu'elles envisageaient.

Pourquoi à l'inverse avoir gardé le petit bloc des Ghumāra méditerranéens en une entité à part et lui avoir réservé un ethnonyme jadis largement partagé ? Il y faut plus d'enquête. Tout au plus remarquera-t-on que, en gros, c'est le versant méditerranéen de la grande dorsale qui parcourt le Rif occidental et central, et le plus abrupt, qui est ainsi identifié comme unité propre. La délimitation entre tribus des Ghmara et tribus des Jbala semble bien suivre, en effet, la ligne des crêtes, sauf peut-être pour les Bni Khaled, au sud-est : l'œil du géographe nous serait bien utile.

Poursuivons plus à l'est, avec ce groupe de tribus littorales dont on a dit plus haut qu'elles étaient sans doute l'aboutissement de la poussée des Ṣanhāja vers le nord, vers la Méditerranée : Mettioua, Bni Gmil, Bni Bou-Frah et Bni Itteft, les premiers jouxtant les Ghmara, les derniers touchant aux Rifains. Ils sont presque entièrement arabisés aujourd'hui mais, dans la variante *djebliya* alors qu'ils ne se reconnaissent pas Jbala : parce qu'extérieurs à l'entité administrative alaouite ? Les Rifains *stricto sensu* ne s'y trompent pas qui les nomment Ijbiriyen.

Peut-être faudrait-il moins se focaliser sur le terme « jbala » comme expression d'une identité régionale et approcher la question par le bout du parler. La pierre de touche c'est l'extension de cet « arabe montagnard » (Colin) ou de ce « parler villageois » (W. Marçais), qui est rapportée à un phénomène autrement considérable, celui des premières arabisations de ruraux imazighen : elle s'est faite en auréole à partir des capitales islamiques du Maghreb, Kairouan, Constantine, Tlemcen, Fès, ces vieilles cités étant les premiers foyers d'arabisation :

« (…) En effet, ces parlers sont les survivants des premiers temps de l'arabisation avant l'arrivée des Bédouins au Maroc à la fin du XIe siècle. Il faut en effet situer les parlers "montagnards" dans le contexte global du Nord de l'Afrique et revenir à la proposition de classification de W. Marçais, qui s'est interrogé sur un type de parler qui n'était ni bédouin ni citadin, rencontré notamment à Takroûna en Tunisie, et qui présentait des caractéristiques semblables à celles qu'il avait observées dans la région de Jijel, de Tlemcen, chez les Trara et dans les parlers Jbala du Nord marocain. C'est ainsi qu'il a introduit dans l'Avant-Propos de son étude sur Takroûna, le terme de "parlers villageois" »[16]

Si l'on se défait de l'image d'une population homogène, montagnarde (Rif occidental), que les anciens historiens arabes nommaient Ghumāra et à laquelle ils donnaient des limites précises (quoique variables), notamment au sud et à l'est vis-à-vis d'une autre population, appelée Ṣanhāja, et que l'on se concentre sur le phénomène de l'arabisation première autour des vieilles cités, on comprendra mieux la présence d'un arabe de type « montagnard » au sud de Fès (autour de Sefrou : Bhalil, Bni Yazgha). À l'évidence, il ne peut s'agir d'une excroissance des anciens Ghumāra, mais plutôt de vestiges méridionaux d'une auréole ayant Fès comme centre.

Au fond, la vraie question ne serait-elle pas : à quoi attribuer cet expansionnisme du parler jebli aux dépens du senhaji, vers le nord-est et le sud-est – et déjà au sud le long de l'Ouergha il y a plus de six siècles, si l'on en croit Ibn Khaldūn ? Est-ce le résultat de l'affrontement séculaire évoqué plus haut, dont font état certaines chroniques mais dont on sait en réalité peu de choses, entre un *ṣoff* ghmara et un *ṣoff* senhaja ? Où ce-dernier aurait eu le dessous ? Faut-il y voir plutôt l'effet du nombre, de la qualité, du zèle des lettrés ghmara ?

Ces péripéties onomastiques ont au moins le mérite de souligner le rôle des autorités centrales du pays dans l'organisation du territoire, qui n'est pas laissée au simple jeu des forces locales.

16- Caubet, 2002.

***

Pour achever la présentation de ce Maroc méditerranéen montagnard, signalons le massif des Bni Iznassen (Bni Snassen) entre Oujda et la Moulouya : il se rattache linguistiquement au groupe de la *znatiya*, comme les Rifains, tout en refusant l'apparentement à ces derniers.

Dans les terres basses, on a affaire à des populations bien différentes. Pour la plupart, elles sont de type bédouin et, de fait, ce sont, à l'ouest et au sud, des rameaux des Bani Hilal venus de l'est en plusieurs étapes, sur ordre des sultans, avec tentes, chevaux et troupeaux. À l'extrémité orientale de la chaîne, la situation est plus hétérogène que sur le versant atlantique : sur les dernières hauteurs du Rif, morcelées de bassins et de petites plaines jusqu'à la Moulouya, des groupes rifains, donc amazighophones, voisinent avec ces apports « bédouins » (qui le sont par le genre de vie sinon toujours par l'origine). On distinguera d'abord, depuis le centre (trouée de Taza) jusqu'au nord-ouest (le couloir du Habt débouchant à Tanger), les tribus installées par le pouvoir à partir du XII[e] siècle pour protéger les accès de Fès sur l'Atlantique et le détroit : elles portent de ce fait le titre de tribus « guich », militaires. Elles butent, au nord, sur la longue vallée de l'Ouergha, ultime extension méridionale du domaine jebli, puis contournent par l'ouest les hauteurs sud-rifaines pour occuper tout l'espace entre les premiers reliefs et l'Atlantique (le couloir du Habt), jusqu'aux approches de Tanger.

À deux îlots près. Le petit plateau des Souahliya, entre Larache et Asilah, où des groupes de montagnards Jbala se sont installés dans ce milieu boisé et accidenté, sans doute dès le Moyen Âge, assimilant des éléments bédouins pour composer une petite poche linguistiquement mixte. Et la zone de Tanger (le Fahs, de *faḥṣ*, terme qui désigne, comme celui de *ḥawz*, le terroir agricole d'une cité, sa banlieue rurale) où la population est majoritairement issue de contingents rifains installés comme « guich » par le pouvoir alaouite après la reprise de Tanger sur les Anglais ; ils sont, depuis, mêlés de Jbala et tout à fait arabisés.

Ailleurs, tous les éléments d'origine bédouine ont gardé leur parler arabe caractéristique et leur goût pour le cheval ; mais ils avaient déjà délaissé la transhumance et la tente à l'installation des protectorats, un peu plus tard en ce qui concerne le Nord-Oriental. Dans ce Nord-Oriental, à l'autre extrémité de la chaîne, la lente poussée des nomades est antérieure et autonome : Zénètes (amazighophones, donc) au début de l'ère islamique, sinon plus tôt ; Arabes plus tard (dans la mouvance des Bani Hilal et des Ma'qil) ; et, de nouveau, Zénètes avec les Bani Marin, à l'origine de la future dynastie des Mérinides. Elle a fait profondément avancer le front du pastoralisme : celui-ci a pu franchir la Moulouya pour pénétrer dans les tribus rifaines, surtout (mais non exclusivement) dans les plus méridionales. Sur la rive droite de la Moulouya, s'appuyant sur le seul relief de quelque importance, un îlot résistait longtemps à l'arabisation et conservait son agriculture de montagne de type méditerranéen : les Bni Snassen. Mais, partout, la transhumance et la tente ont aujourd'hui disparu, à mesure que l'agriculture extensive ou irriguée se développait avec les premiers barrages ; à la fin des années soixante, pourtant, la transhumance animait encore quelques parcours et la tente continuait parfois d'abriter des familles déjà fixées[17].

3. Les deux principales populations du Rif : étymologies

La carte des populations du massif littoral montre une belle homologie avec celle du relief. La chaîne rifaine apparaît comme un arc presque parfait jusqu'aux plaines quasi steppiques de la Moulouya. Il se partage distinctement en deux moitiés : la ligne qui les sépare part du point où le rivage cesse de s'orienter au sud-est pour s'infléchit vers l'est, puis vient buter contre le môle central, le contourne toujours par l'est et file enfin plein sud dans la direction de Taza. On a vu comment elle est aussi, en gros, la limite climatique entre le Rif occidental, humide et verdoyant, où pointent les plus hauts sommets, et le Rif oriental de plus en plus aride et de moins en moins élevé ; et, en même temps, la démarcation, à peu de choses près, entre parlers arabes et amazighes.

À l'intérieur de l'arc rifain dont il occupe presque toute la moitié occidentale, le domaine proprement jebli forme un second arc, plus court et en retrait de la côte et des hautes crêtes, sauf dans la zone du détroit. Parti en effet du détroit, l'arc chevauche d'abord les deux versants de la dorsale calcaire pour n'en suivre, peu après Tétouan (à la hauteur des gorges de l'Oued Laou), que le versant méridional, évitant ainsi le Pays ghmara et le môle central du Pays senhaja pour rejoindre le cours de l'Ouergha. Ses deux branches se réuniraient en un point situé un peu au sud de Ouazzane.

17- Martin *et al.*, 1964.

On distinguerait alors une branche septentrionale, au parcours sensiblement nord-sud ; et une branche méridionale qui rejoint, après une brève courbe, l'axe ouest-est de la vallée de l'Ouergha. Cela permet de différencier deux principaux sous-ensembles du territoire des Jbala, comprenant, pour l'un, l'essentiel de la péninsule Tingitane, pour l'autre, l'essentiel du bassin de l'Ouergha, sans conséquence sur une culture qui reste largement commune.

Ce n'est pas, là, un massif-refuge, en marge des grands courants de l'histoire. Il est tout d'abord à proximité de routes commerciales séculaires avec, d'un côté, le détroit de Gibraltar et les ports méditerranéens, de l'autre, la ville de Fès ; il a ensuite occupé, aux XVe-XVIIe siècles, la ligne de front du *jihād* mené contre l'offensive des puissances chrétiennes ; il bénéficie enfin d'un vieil enracinement de courants mystiques, que symbolise le sanctuaire de Mouley ʻAbslem Ben Mchich.

Une forte démographie attire d'emblée l'attention. Énoncé à propos de la seule basse montagne rifaine, ceci vaut en fait pour tout le massif :

« Elle apparaissait au début du siècle comme une région privilégiée, dotée de possibilités agricoles et pastorales diversifiées, relativement faciles à mettre en valeur. Son peuplement était l'un des plus denses de tout le Maroc rural. »[18]

Au début des années trente, elle présentait des taux supérieurs à 40 hab./km^2, ce qui la classait comme la région la plus peuplée du Maroc avec les Doukkala[19] (ceux-ci peuplant la plaine atlantique, ce ne va d'ailleurs pas sans poser question). Le Rif, pris cette fois dans son ensemble, livre des chiffres tout aussi étonnants. Si les taux les plus forts se trouvent dans sa partie orientale, la plus sèche (chez les Aith Waryaghar, par exemple, 120 hab./km^2 dans les années soixante[20]), le Rif occidental, lui, compte 2,3 millions d'habitants (recensement de 1982), mieux répartis que dans le Rif oriental, dont les 800 000 habitants sont principalement rassemblés dans la partie nord des provinces d'Al Hoceima et de Nador[21].

Un détour par l'étymologie, mais aussi l'histoire, est maintenant nécessaire. Le sens de *rīf* dans maints pays arabes est celui de « campagne ». Il s'est dégagé du contexte égyptien où il désignait à l'origine exclusivement

18- Fay, 1976.
19- Fay, 1972 : 14.
20- Hart, 1976.
21- Maurer, 1990.

les rives fertiles et cultivées du Nil. D'où les deux notions que véhicule ce mot : « bord » (rive, littoral et, par extension, alentours, flanc, limite) et « campagne fertile », « abondance », par quoi il s'oppose donc à la fois au désert et à la ville. Au Maroc, ce sens de « campagne » ne se retrouve pas dans le parler usuel. On le rend par *ʻurubiya* [22], plus classiquement par *bādiya* qui porte, lui, l'accent sur l'aridité. En revanche, *rif* existe bien avec le sens de « bord ». Par exemple, chez des groupes de pasteurs transhumants du centre du pays qui appellent *rif*, dans le cercle des tentes, celles qui sont à la périphérie. On le trouve encore dans le sens de rang, d'alignement : un rang de moissonneurs, de danseurs, d'enfants... Mouliéras lui donne le sens de « armée, bande, troupe »[23]. Il faudrait y ajouter le *rif* qu'on trouve dans Rif al-Andalus, quartier de la ville de Chefchaouen, dans Rif al-Qasba à Gharuzim, près de cette dernière ville, dans Rif el-ʻAzef, le plus vieux quartier de Ouazzane (plus exactement d'un bourg proche, El-Quechriyin, voir Mission Scientifique..., 1918), et, par exemple encore, dans deux des huit quartiers d'un village des Bni Gorfet, Lehra, nommés Rif l-Fuqi et Rif s-Sefli (« du haut » et « du bas »). Ce sens de « quartier », ou peut-être d'« extension » au-delà du noyau originel d'un établissement, est-il propre à la région ? Est-il connu ailleurs au Maroc ? Ou bien n'y a-t-il là qu'une application particulière du sens plus général de « bord », de « rang » ?

À plus grande échelle, comment en est-il venu à qualifier, chez les historiens et les géographes arabes, puis européens, la chaîne côtière qui va du détroit de Gibraltar aux approches de la Moulouya ? Le terme apparaîtrait pour la première fois dans un texte du début du XIIIe siècle pour désigner l'ancienne Maurétanie Tingitane : c'est Ibn Saʻâd qui parle du « Rīf des Ghumāra » ; plus tard, au XIVe siècle, al-Badīsī l'étend à toute la région – montagneuse – qui va de Sebta/Ceuta à Tlemcen[24]. Parmi les auteurs qui ont étudié la région, David Hart rappelle le sens de « bord », présent dans l'expression *rīf al-baḥar*, « littoral »[25] ; Édouard Michaux-Bellaire avait aussi relevé un usage militaire du terme, *rīf al-maḥalla*, le bord du camp,

22- Le mot peut avoir une connotation dépréciative, particulièrement dans les villes du Nord de l'ex-protectorat espagnol où il peut désigner toute personne originaire de la « zone sud », c'est-à-dire de l'ex-protectorat français ou *dakheliya* (« de l'intérieur »).
23- Doutté, 1899 : 11, note 3.
24- Ferhat, 1993-b.
25- Hart, 1976 : 339.

son flanc externe[26]. Cette région montagneuse, bordant une côte qui fut en première ligne pour l'expansion et la défense de l'islam ne mérite-t-elle pas ce titre ? C'est une explication plausible si l'on considère qu'à partir des Mérinides (arrivés au pouvoir à Fès à la fin du XIIIe siècle), la progression des chrétiens dans al-Andalus fait que la confrontation se rapproche de la rive africaine du *dār al-islām*…

Une autre difficulté se greffe sur celle-là. Au Maroc, dans l'usage courant, *rif* ne désigne pas une chaîne de montagne particulière, ni même un relief, mais une population et son territoire : il couvre la seule moitié orientale de la chaîne dite du Rif et ses prolongements atténués jusqu'à la Moulouya, territoire où la langue parlée (sauf chez quelques groupes arabes de tradition bédouine, ou arabisés, qui évoluent dans son orbite) présente une variante très caractéristique au sein des parlers amazighes.

Il y a donc un Rif oriental montagneux et amazighophone, connu, avec une partie des terres basses qui le prolongent jusqu'à la Moulouya, comme Rif. Et un Rif occidental à l'individualité tout aussi marquée : physiquement parce que très arrosé, humainement parce qu'arabophone depuis des siècles, essentiellement le pays Jbala, auquel on peut joindre les Ghmara et, si on privilégie le critère climatique, les Senhaja Srayer (en langue parlée locale, Ṣenhadja d-Srayer).

Certains auteurs opèrent autrement les distinctions. Par exemple, en intercalant un « Rif central », parfois qualifié de Haut Rif, qui correspond aux crêtes les plus élevées, comprenant alors les Senhaja Srayer ainsi que ceux des Ghmara qui les entourent. Ce Rif central inclut aussi parfois les Jbala sud-orientaux et, pour certains, jusqu'au groupe des Rifains montagnards, c'est-à-dire ceux qui sont situés à l'ouest de l'Oued Kert[27]. D'autres encore regroupent indistinctement en un « Rif méridional » tous les Jbala sud-orientaux[28] ou bien élargissent à l'ensemble de la zone comprise entre le Loukkos et l'Ouergha la notion de « basse montagne sud-rifaine », réservant la dénomination de « tingitane » à la partie nord-occidentale des Jbala[29]. Entre ces différentes classifications le choix est parfois difficile à faire.

26- Michaux-Bellaire, 1926 : 35, 36.
27- Maurer, 1968, Hart, 1976.
28- Noin, 1970.
29- Maurer, 1990, Fay, 1972.

Réunir les critères de la géographique physique, puis ceux de la linguistique et y associer la carte de l'extension des principaux faits techniques (vêtement, couverture du toit, joug d'attelage, moulin à farine, etc.) n'amènera pas toujours, il s'en faut, à une vison cohérente des sous-ensembles qui parcourent le massif rifain. Pourtant certaines convergences peuvent se laisser deviner qu'il sera tentant de dégager.

Revenons à l'étymologie. Jbala : pluriel de *jebli*, montagnard, lui-même venant de *jbel*, montagne (class. *jabal*). Le mot a connu au Maroc la même évolution que *rīf*, glissant de la définition d'un milieu naturel à celle d'une population. Il désigne les habitants d'une région montagneuse bien particulière, en gros la seule moitié occidentale du Rif[30].

Doutté, au milieu du XIXe siècle, cite en Algérie les « Djebala (...) de Nédroma, d'El Milia, etc. ». Encore aujourd'hui, dans ces plateaux forestiers de l'Oranie qui constituent le dos du Tell (ḍahar et-tell), les habitants sont appelés « Djebalia » ; c'est le cas également à l'est du pays (sud de Batna). Dans le sud-est tunisien et en Tripolitaine de Libye, les gens de la tente appellent « Jebaliya », « Jbayliya », « Jabayliya », les îlots berbérophones dans leurs villages de montagne. À noter que ces appellations sont considérées comme dépréciatives alors que ce n'est absolument pas le cas au Maroc. L'ethnonyme se retrouve encore au Liban[31]. L'*Encyclopédie de l'Islam* signale aussi un petit port de la côte syrienne nommé Djabala (Djéblé dans le parler local) ; et dans le Nadjd de la péninsule arabique, une région montagneuse isolée du nom de Djabala. Il est à signaler que dans les deux cas, ce n'est pas le pluriel de *jabal* (qui est *jibāl*). D'autres occurrences du terme sont probables.

La difficulté est que cet ethnonyme, dans le Rif, s'est substitué assez tardivement à un autre que l'histoire médiévale[32] a bien connu : Ghumāra.

30- Signalons, quand bien même cela soit sans signification sur la réalité linguistique non plus qu'historique, que, durant le protectorat espagnol, la zone était divisée en cinq « territoires » : « Ŷebala, Lucus, Gomara, Rif, Quert », et que, les tribus des Jbala, se trouvant distribuées entre les trois premiers, le « Territorio de Ŷebala » ne comprenait que onze des tribus relevant, antérieurement et postérieurement au protectorat, des Jbala.
31- En Palestine, dans la bande de Gaza, le nom de Jabaliya est attribué à un camp de réfugiés.
32- Terme à utiliser avec précaution, des historiens hésitant à transférer dans le contexte arabo-musulman une notion forgée pour l'histoire européenne.

Des études récentes de linguistes permettent d'interpréter ce nom comme un pluriel amazighe : *ighmaren* (de même pour l'ethnonyme des Maṣmūda : *masmuden*, vaste population dont les Ghumāra seraient une branche, selon Ibn Khaldūn). Il serait donc un adjectif, non pas un substantif, et renverrait à un mode de vie : « Les Ghumāra sont des chasseurs et des bûcherons qui vivent de la forêt »[33]. Dans les sources étrangères, notamment portugaises et espagnoles, l'appellation « Gomera » est la seule en usage dans les documents de l'époque de l'occupation ibérique des ports de la région (XVe et XVIe siècles). On la retrouve dans une des dernières possessions espagnoles du rivage méditerranéen du Maroc : Peñón de Vélez de la Gomera. Si l'une des îles Canaries porte aussi ce nom, ce n'est pas à mettre en relation avec l'origine amazighe d'une partie de la population insulaire, mais plutôt avec la présence d'une gomme tirée du lentisque (*Pistacia lentiscus*) dont on tirait une pâte à mâcher[34].

L'apparition du terme « Jbala » est encore incertaine. Elle a été évoquée plus haut : pour les sources écrites, des recherches récentes[35] la situent peu après l'avènement de la dynastie alaouite, à l'occasion d'un remaniement des divisions administratives avec, comme on l'a déjà signalé, la nomination, en 1672, d'un « caïd de la région de Jbala et du Fahç ». C'est, il semble bien, sa première occurrence.

Leur occupation actuelle des chaînes, vallées et collines de la moitié occidentale du plissement rifain est un rétrécissement de l'ancien territoire des Ghumāra, quoique, sur ce point, les versions diffèrent. Selon Ibn Khaldūn, la limite occidentale atteignait l'Atlantique, à son époque, incluant Ksar El-Kebir – mais pas Tanger. Il est probable que plusieurs siècles auparavant, le territoire des Ghumāra s'étendait en fait plus au sud, jusqu'aux terres marécageuses du Gharb ; sans doute aussi (en rivalité avec les Ṣanhāja) sur ce Prérif aux vallées encore encaissées jusqu'aux approches de Mouley-Idriss du Zerhoun, de Fès et de Taza : on y retrouve en effet aujourd'hui la même forte tradition villageoise et paysanne, reprise par des populations fortement arabisées (lire bédouinisées : parler, vêtement, place du cheval,

33- Ferhat, 1994 : 33.
34- Navarro Maderos, 1992, cité par Camps, 1998.
35- Al-Figuigui, 2001.

etc.), héritières de grandes tribus « guich »[36]. En revanche, la limite orientale semble avoir été plus stable, située, on l'a dit, soit sur l'Oued Ouringa soit sur le port de Bādis, à une trentaine de kilomètres plus à l'est. En tout cas, était exclue du territoire Ghumāra la principauté d'al-Nakūr, première construction politique de ce qui deviendra le Maroc, précédant la fondation de Fès de près d'un siècle, avec sa capitale du même nom à l'arrière de la baie d'Al Hoceima. Fondée par un lieutenant du calife de Damas, elle avait été la part de l'héritage d'Idrīs II qui était allée à 'Umar avec, on l'a vu plus haut, « les pays des Sanhaja et des Ghomara ».

4. Le Rif occidental dans l'histoire

La densité des lettrés, sans doute le fait qui interpelle le plus l'observateur, est aussi celui qui le laisse le plus perplexe. Quelques pistes peuvent être avancées, trois étapes qui ont marqué en effet de façon indélébile la construction de l'identité des Jbala – alors appelés Ghumāra :

1. Les rapports entre les populations du Rif occidental et la première dynastie musulmane établie au Maroc (compte non tenu de la principauté de Nakūr) ont été suffisamment étroits pour que le destin des Idrissides y ait été scellé : c'est sur un de ses plus hauts sommets, sur la frange occidentale des premiers contreforts du Rif, que périt le dernier roi de la dynastie, en 985. Le royaume idrisside balançait jusque là entre les deux puissances de la Méditerranée occidentale, les Omeyyades de Cordoue et les Fatimides de Tunis. À l'occasion de deux conflits, en 925-926 contre ces derniers (qui les expulsèrent définitivement de Fès), puis en 973-974 contre les premiers, le prince régnant dut se réfugier chez les Soumata à Ḥajra al-Nasr, « le Roc de l'Aigle » (localement Ḥadjrat En-Nser), dans une forteresse édifiée depuis peu. En 974, la forteresse tomba aux mains des Omeyyades (qui avaient déjà enlevé au passage Tanger, Asilah, Qaṣr Maṣmūda – le futur Ksar Es-Seghir –, puis Nekūr). Al-Hasan Ibn Gannūn, le dernier souverain idrisside, y fut fait prisonnier puis emmené à Cordoue. Il réussit à fuir au Caire et, après huit années d'exil, revint à Ḥajra al-Nasr où une dernière bataille avec les troupes omeyyades lui coûta la vie[37]. Ainsi, durant ses soixante-dix années d'existence, Ḥajra al-Nasr joua un rôle de forteresse-refuge pour les Idrissides et

36- Lazarev, 1966 : 39 ; cartes : 36, 41.
37- Cressier *et al.*, 1998-a.

fut même pendant quinze ans le centre de décision politique de la dynastie. Située non seulement sur une arête presque inaccessible, elle est au centre géographique de la péninsule Tingitane et, de fait, elle fut l'un des nœuds du réseau urbain qu'implantèrent les Idrissides sur tout le Maroc du Nord. L'historien al-Muqaddasī, leur contemporain, la décrit comme une des villes principales du Sūs al-Adna (le Sūs proche), avec « al-Baṣra, […] Sabū, […] Salā, […] Asilah, Sabta, Bilād Ghumar, Nakūr […] et Miknāsa »[38].

2. À peu de distance de cette forteresse, un autre sommet prendra une place cruciale dans l'histoire de la région et dans l'imaginaire de ses populations : le *djbel* 'Alam. Entre les deux sommets (25 km à vol d'oiseau), toujours les Idrissides. Mais le lien cette fois est spirituel. Les sources, du même coup, sont orales, reprises par les hagiographes : Sidi Mezwar, arrière petit-fils d'Idrīs II, renonçant au pouvoir, vint chercher dans ces montagnes, loin de Fès, la retraite à laquelle il aspirait ; il s'établit en un lieu où s'élèvera plus d'un demi-siècle plus tard la forteresse-refuge de Ḥajra al-Nasr. Sept générations plus tard – selon le décompte admis –, son descendant, Mouley 'Abslem Ben Mchich, ermite du *djbel* 'Alam, va être l'objet d'un culte qui rayonnera plus spécialement à partir du XVIe siècle.

3. Entre temps, le *jihād* est venu modifier la donne : les Idrissides, éliminés de la scène nationale six siècles plus tôt, retrouvent un rôle, posthume cette fois. Devant la menace chrétienne, les Wattasides puis les Saâdiens cherchent à renforcer leur légitimité en puisant dans le fonds idrisside : 'découverte' de la tombe d'Idrīs II à Fès (1437-38, 841 H.), établissement en 1578 d'un *ḥorm* autour des tombes de Sidi Mezwar et de Mouley 'Abslem et, plus particulièrement, réaménagement de la *ziyāra* organisée autour de cette dernière. La victoire de Oued El-Makhazin contre les Portugais, ou Bataille des Trois Rois (1568), et le rôle qu'y jouèrent les élites locales ghumāra (et rifaines) fut l'autre raison de les gratifier par l'attribution de multiples 'reconnaissances' de titres de *churafā'* (idrissides) et par la constitution de ces deux *ḥorm*-s.

Ceci n'est sans doute pas suffisant. Le lien 'lettrés-montagnes' dans le Rif occidental, mais sans doute ailleurs aussi en Afrique du Nord, a besoin d'être mieux identifié. La question sera reprise dans le dernier chapitre.

38- Cité par Cressier, *op. cit.*. Sabū et Bilād Ghumar ne sont pas identifiées.

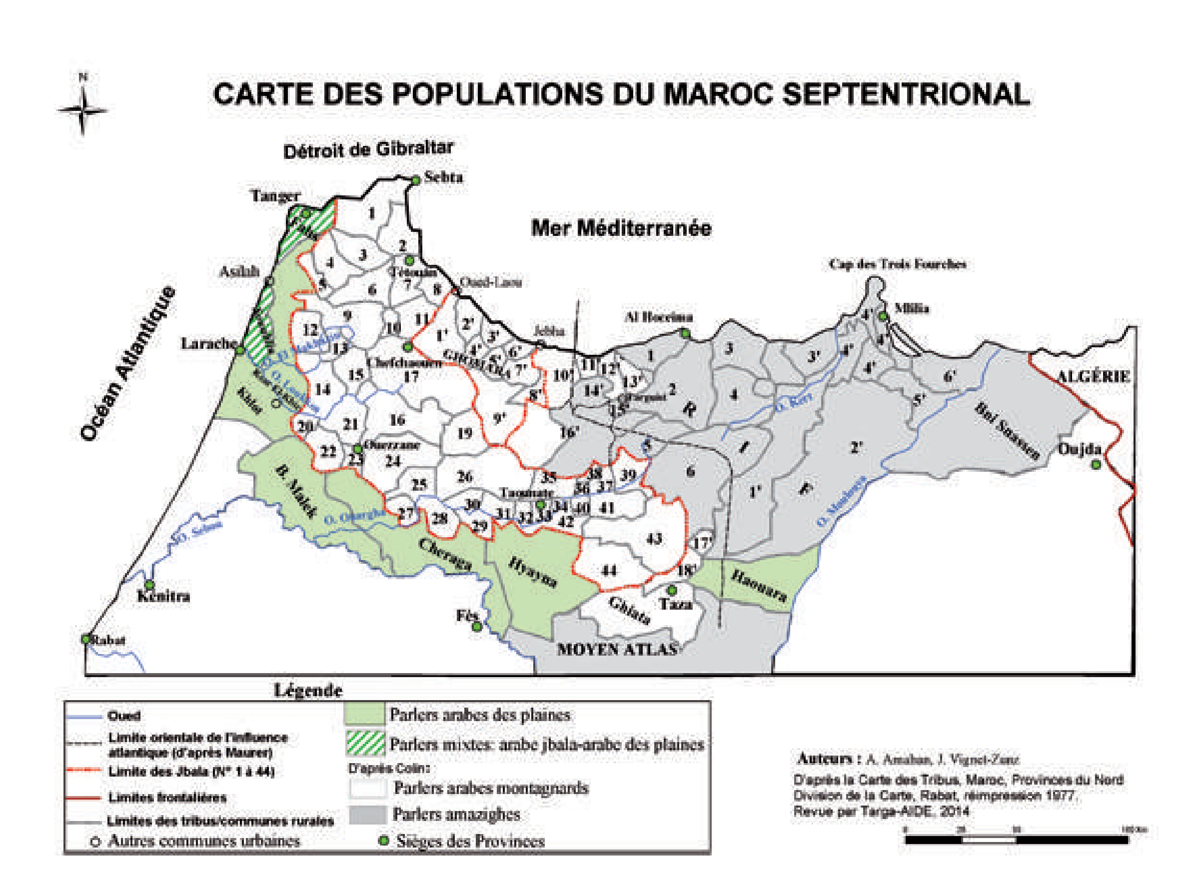


Tableau 1. Commentaire de la « Carte des populations du Maroc septentrional »

Nom des tribus-communes rurales

I - Jbala[39] :

1- Anjra	23- Ahl Roboa
2- El-Haouz	24- B. Mestara
3- Ouadras	25- B. Mesguilda
4- B. Msaoua	26- B. Zeroual
5- Jbel Habib	27- Setta
6- B. Ider	28- Fichtala
7- B. Hosmar	29- Slès
8- B. Saïd	30- B. Ouriaguel
9- B. Aros	31- El-Jaïa
10- B. Laït	32- Mezraoua
11- B. Hassan	33- Meziate
12- B. Gorfet	34- Rioua (Rghioua)

II - Tribus non Jbala de parler arabe montagnard[40] :

Ghmara :	**Senhaja :**
1'- B. Ezjil	10'- Mettioua[41]
2'- B. Ziat	11'- Mestasa
3'- B. Bouchra[42]	12'- B. Bou-Frah
4'- B. Selmane	13'- B. Itteft[43]
5'- B. Mansour[44]	14'- B. Gmil[45]
6'- B. Guerir	17'- Meghraoua[46]
7'- B. Smih	18'- Meknassa[47]
8'- B. Erzine	Ghiata[48]
9'- B. Khaled	

39- Les dix-neuf premières tribus des Jbala étaient situées dans l'ancienne zone espagnole (sauf les Ghzaoua, coupés en deux). Les seize premières tribus du groupe arabophone Ghmara-Rifains-Senhaja et tout le Rif amazighophone également.
40- La classification empruntée à G. S. Colin est ici corrigée pour faire apparaître la catégorie des Senhaja de parler amazighe (ṣenhadji).
41- Partiellement amazighophones. Ils relèvent de la Province de Chefchaouen, contrairement aux quatre suivants (11' à 14') qui dépendent de la Province d'Al Hoceima.
42- Partiellement amazighophones.
43- Idem.
44- Idem.
45- Idem ; ils ne le seraient plus du tout dès les années cinquante (D. Hart).
46- Classés « montagnards » par Colin, mais « ni jbala, ni rifains ». Ce sont bien des Senhaja.
47- Idem.
48- Classés « montagnards » par Colin, mais « ni jbala, ni rifains ».

I - Jbala (suite) :

13- Soumata	35- Mettioua
14- Ahl Serif	36- Fenassa
15- B. Issef	37- B. Ouensel
16- B. Zkar	38- Ouled BouSlama
17- El-Akhmas	39- Marnissa
18- Ghzaoua	40- B. Oulid
19- B. Ahmed	41- Senhaja-de-Gheddou
20- Ahl Sarsar	42- Senhaja-de-Mosbah
21- El-Rhona	43- Branès
22- Masmouda	44- Tsoul

III - Senhaja amazighophones :

15'- Targuist
16'- Ktama[49]

IV - Rif amazighophone[50] :

Groupe occidental (sur les hauts reliefs)	Groupe de l'Oued Kert (sur les basses terres)
1- Bokoïa	1'- Metalsa
2- B. Ouriaghel (Ayt Waryaghar)	
3- Temsamane	2'- B. Bou Yahi
4- B. Touzine	3'- B. Saïd
5- B. Ammart	4'- Gelaâya
6- Gzennaïa	5'- Ouled Setout
etc.	6'- Kebdana

49- Sous le nom de Ktama sont regroupés ici ceux des Senhaja Srayer qui sont de parler amazighe. Cela comprend, outre les Ktama, huit tribus : B. Seddat, B. Khannous, B. Bou Nsar, B. Ahmed, Zarkat, B. Bechir, Taghzouth, B. Bou Chifet. D'après la Carte des Tribus et D. Hart.
50- D'après la Carte des Tribus et D. Hart. Le groupe de l'Oued Kert inclut des fractions arabophones.

LA SOCIÉTÉ

II
Savoir lettré et savoirs paysans. Segmentarité et sédentarité. D'une rive à l'autre[51]

Si ce triple questionnement de la société des Jbala est posé chaque fois sur le mode duel, c'est pour énoncer une série de rappels. En premier lieu, que définir un objet c'est dire à la fois ce qu'il est et ce qu'il n'est pas. Mais au-delà d'une approche en termes d'exclusion (« cela et pas autre chose »), c'est aussi dire, en un second temps, la contradiction, lourde de paradoxes, dont tout objet est porteur : lettré *et* paysan ? Tribal *et* montagnard ? L'Autre *et* (*est*) Soi ? Façons d'appréhender l'identité : elle est autant faite d'évidences que de paradoxes, le semblable le dispute au disparate, les fractionnements, les glissements et les recompositions se succèdent au gré du locuteur et du moment. Les frontières ne sont jamais aussi tranchées qu'elles ne se donnent et, pourtant, des identités, pour fluctuantes et transitoires qu'elles puissent être, vivent. Elles vivent dans les têtes qui sont l'objet d'une observation et dans les têtes de ceux qui observent...

I- Lettré *et* paysan ?

1. Que désignent-ils ?

Selon le degré de précision que l'on prête à ces termes, la proposition peut sembler incohérente ou compatible. Il est ainsi une définition large du

51- « Quelques questions relatives à la société des Jbala : savoir lettré et savoirs paysans, segmentarité et sédentarité, comparaisons andalouses », Actes du colloque international « Jbala : systèmes et savoirs paysans - I » (Kénitra, 16-17. 12. 1993), Les Jbala. Espace et pratiques, coordination Zouggari, Messaoudi, Vignet-Zunz, Groupe Pluridisciplinaire d'étude sur les Jbala, Publications de la Faculté des Lettres et Sciences Humaines de Kénitra, 2001, 207-245.
Il y a été ajouté une partie de : « Outils insolites, outils défaillants et savantes montagnes », *in* Des outils, des machines et des hommes. Études offertes à Georges Comet, *Cahiers d'Histoire des Techniques*, n°8, Aix-en-Provence, PUP, 2012.

lettré : quelqu'un d'instruit, qui sait lire et, allons un petit peu plus loin, qui se sert de cette capacité pour, à l'occasion, augmenter son savoir, nourrir sa réflexion ; en somme un non-illettré. Il est alors, de par le monde, des paysans qui peuvent relire des passages de leurs Saintes Ecritures, consulter un précis de la profession, lire une lettre, à la limite lire un journal. Mais le lettré ce peut être exclusivement celui qui, de par sa fonction même, met en œuvre ses connaissances : le texte est son métier, soit qu'il l'enseigne (le maître), soit qu'il le travaille (l'homme de lettres), soit encore qu'il en fasse le signe ou le moyen d'une intervention sur l'ordre des choses (actes juridiques, ou médicaux : curatifs, propitiatoires, prophylactiques).

Avant d'examiner ce qu'il en est du paysan, précisons tout de suite que, chez les Jbala, c'est la catégorie étroite du lettré qui nous retiendra : le spécialiste de l'écrit et de la parole, tour à tour ou tout à la fois *'ālim*, *faqīh*, *muftī*, *qāḍī*, *ṭālib*, *'adīl*, *adabī*... Depuis bien longtemps, et encore aujourd'hui, le *fqih djebli* est réputé dans tout le Maroc pour sa science, sa piété et son intégrité. Qu'il soit simple maître d'école ou juriste de qualité, on vient de loin suivre son enseignement ou le consulter ; et on l'invite à s'installer, selon ses qualifications, dans les quartiers urbains et les villages de la plaine, ou à la Qarawiyyin. Il faut se déplacer loin au sud du pays pour retrouver une situation semblable : dans le Sous ou, plus précisément, dans l'Anti Atlas.

Mohamed Mezzine, se référant au Maroc du Nord des XVIe et XVIIe siècles, et singulièrement au Rif *lato sensu*, indique :

« Ces 'ulamâ' étaient nombreux dans la région. Dans chaque cité, chaque village et chaque qaria, ces hommes faisaient la loi, censuraient les hommes politiques (caïds, princes...). Même quand ils étaient de modestes lettrés locaux (faqih) ces personnages dominaient l'organisation de la cité : politiquement, économiquement et socialement. Ils étendaient souvent leur domination aux campagnes environnantes. L'espace est quadrillé par les centres culturels » ; « L'espace physique, politique et social de toute la région Nord est pénétré par ces saints » ; ils contribuaient ainsi « à une centralisation spirituelle de la région (...) organisée autour du qutb chadilite (...), le tombeau de Sidi 'Abdeslam Ibn Mchich. »[52]

Je ne donnerai, pour notre époque, qu'une illustration : Jamal Bellakhdar, au cours de ses recherches en pharmacopée arabo-islamique, parcourait

52- Mezzine, 1988 : 447, 449.

en 1980 les massifs du Nord ; lors d'une promenade avec un *fqih* des Bni Mestara celui-ci identifia comme *Ammi majus* une plante connue pour être à la base d'un remède pour le vitiligo (vulgo : lèpre blanche). Bellakhdar poursuivait :

« [il] pratiquait une médecine par les plantes incluant des éléments magico-religieux (croyance aux carrés magiques) ; il nous montra deux livres qu'il utilise dans sa pratique : le kachf al-rumûz fî bayân al-a'chab, d'Abderrezaq al-Jazairi (XVIIIe) et le kitâb al-rahma fî tibb wa al-hikma, du cheikh égyptien Jalaleddin Abderrahman al-Soyoti (XVe). »[53]

Son commentaire était que dans toute autre région du Maroc, un bon *fqih* aurait sans doute aussi bien réussi l'identification, mais il n'aurait pas sorti de son coffre des ouvrages scientifiques pour la valider.

Le paysan, lui, c'est bien celui qui cultive le sol. Mais les difficultés apparaissent déjà avec la destination des produits de ce travail : peut-on parler de paysannerie en dehors du contexte où un surplus est approprié par des groupes dominants ? Et en l'absence de l'État ? Quels sont les agents de ce transfert de richesses ? Le représentant du pouvoir d'État, le marchand, le grand propriétaire citadin, le seigneur, certes. Est-ce à dire que la paysannerie se situe exclusivement à l'autre bout de la chaîne, qu'elle est nécessairement toujours, et dans toutes ses composantes, démunie et dominée ? Que dire des paysans aisés quand ils interviennent sur les marchés citadins, qu'ils font donner une instruction à leur(s) fils, qu'ils nouent des liens d'affaires, souvent scellés par des liens matrimoniaux, avec des citadins ? La mobilité économique en milieu paysan – certes non pas massive, au contraire longtemps sur ses marges – se double sur le plan social d'alliances avec les élites. Mais l'association (compétitive) se durcit aussi en affrontements. La plupart des jacqueries ne sont-elles pas menées précisément par des paysans aisés ? N'agissent-ils pas alors comme concurrents du pouvoir des élites, de leur État ? La paysannerie n'est pas une catégorie homogène sur le plan économique, elle ne l'est pas non plus politiquement, ni socialement, elle est parcourue de différenciations : paysans enrichis et exploiteurs, paysans meneurs, paysans *bandits-turned-governors* comme le dit Hart (1987)...

Par ailleurs, quand on dit que le terme « paysan » définit un certain rapport à la terre, il faut ajouter que ce rapport n'est pas automatique, qu'il

53- Bellakhdar, correspondance du 09.03.94.

suppose des générations d'enracinement à un type de sol particulier : un territoire et sa nature. Cette familiarité à la nature, dans un territoire donné, est l'autre face de la paysannerie, un monde de représentations, de valeurs, bref une ethos constituée sur la base d'observations et d'expérimentations accumulées. C'est la « culture paysanne ». Les colons, population d'émigrés greffée sur un territoire « vierge » (parce qu'elle en ignore les secrets, pour avoir méprisé ou s'être vue refuser les savoirs des premiers occupants), ces colons ne se disent pas « paysans » mais « agriculteurs », après s'être d'abord et significativement définis comme « pionniers ». On le sait bien pour l'Amérique du Nord, l'Afrique du Nord, la Palestine, etc. Mais c'est vrai de toutes les grandes migrations qui ont fait notre planète avec, semble-t-il, souvent de lourdes conséquences sur les ressources locales. Des paléontologues n'ont-il pas attribué la disparition de nombreuses espèces de grands herbivores dans le continent américain à des massacres commis sans discrimination par des populations originaires d'Asie qui, n'ayant aucune familiarité avec ces nouvelles formes animales, ne les avaient pas intégrées dans leur représentation de l'univers : pendant les chasses, leur mise à mort n'était pas négociée par un rituel approprié, elles n'avaient pas le statut de « personnes ».

En retour, la culture paysanne déborde la catégorie des gens qui vivent du travail de la terre. Elle pose son empreinte sur d'autres catégories qui constituent aussi l'espace rural : artisans, petits commerçants, instituteurs, etc., lesquels sont en même temps, avec certains paysans nous l'avons vu, porteurs d'éléments culturels procédant de la ville.

Ainsi donc, non seulement la paysannerie n'est pas une catégorie homogène, non seulement elle n'occupe pas toujours l'ensemble de l'espace rural, mais elle n'y mène pas toujours l'activité dominante. Le monde qui s'étend au-delà des portes de la ville – et c'est plus vrai sous ces latitudes, des rivages méditerranéens aux rivages sahariens – n'est pas entièrement livré à la culture du sol. Une part considérable revient au pastoralisme nomade (ou transhumant), ce domaine du Bédouin. On sait qu'il n'exclut pas quelques rapides semailles selon les aléas de la pluie : doit-on pour cela l'inclure dans la paysannerie ? Pourtant, laboureur et moissonneur éphémère, le Bédouin réserve l'essentiel de son temps, de son intérêt aussi, à la conduite des affaires de son troupeau.

À l'inverse, et les réflexions de Julien Couleau (1968) m'y incitent, on peut interroger le poids de l'idéologie bédouine sur les valeurs de plus stricts paysans. Des faits précis révèlent cette ombre culturelle qui s'interpose entre le producteur brut et la matière, ce voile de la culture qui ne permet pas, dans les tâches productives, de parler de rationalité, de logique en soi mais fléchies par des choix de société. Que ces choix relèvent d'une lente négociation entre l'homme et les contraintes naturelles ou d'un soudain ralliement aux normes édifiées dans d'autres contextes.

D'abord, cette constatation : au-delà des écarts de climat et de la variété des terroirs, ne note-t-on pas la généralisation, à quelques poches près, d'un outillage agraire et de façons culturales largement homogènes dans une aire qui part du Maroc et s'enfonce loin dans l'Orient méditerranéen ? Dans les régions, parfois de montagne, parfois de plaine, où l'habitat sédentaire et la tradition agricole étaient autrefois bien établis, ne note-t-on pas des choix économiques qui privilégient l'extensif sur l'intensif ? L'herbe ou le chaume sur la céréale ou le fourrage cultivé (pour l'alimentation du bétail, avec faiblesse corrélative de l'attelage) ? Les animaux de selle sur les animaux de bât et surtout de trait ? Les activités liées à la circulation des richesses sur celles attachées à leur production ? C'est Couleau encore qui s'étonne, lui, familier du paysan bourguignon, de voir le fellah se reposer sur le khammès afin de se consacrer aux :

« objets nobles : selles, rênes, armes, plateau à thé », de lui connaître des « mains parfaites (...), une remarquable conversation. »[54]

Et Paul Pascon de ce que chez les Doukkala des riches plaines atlantiques du Maroc, pourtant exportatrices de blé au Moyen Âge, un vieux paysan ait pu assurer :

« Nous avons toujours été des éleveurs (...). Nos terres sont favorables à l'élevage » ; tandis que lui-même note comment « jusque vers 1946 (y) a subsisté l'araire sans soc de fer. »[55]

54- Couleau, 1968 : 195.
55- Pascon, 1980 : 151.

2. Le paysan, ses outils et l'état des forces productives dans l'agriculture méditerranéenne

Les intuitions de Couleau sont une invitation à un balayage de la question agraire à l'échelle de la Méditerranée. Il sera examiné plus loin, au chapitre VII, quelques outils et aménagements qui sont propres aux Jbala et dont la concentration insolite dans cette partie du Rif n'est pas sans faire naître une interrogation. À l'inverse, l'absence de certains outils, dans ce Rif mais aussi en face, sur la rive nord de la Méditerranée, va permettre de jeter un nouveau regard sur la question de « l'arriération » de l'agriculture de l'ensemble du bassin. Je ne m'appuierai ici que sur trois cas d'outils défaillants, la charrue, la herse et la faux dont l'absence soulève la double question de l'adéquation des façons culturales à leur contexte et la question de leur rendement.

La charrue et la herse relèvent de la même séquence, le labour, opération majeure – avec la moisson – de l'activité agricole. Leur absence est souvent considérée comme l'indice sûr d'un retard des savoirs techniques, pire, d'une résistance à l'innovation. Plutôt que de s'appuyer sur l'absence de la roue en Afrique du Nord dans toutes les activités liées au transport et au tractage – et d'y voir donc un trait de civilisation rédhibitoire –, relisons Comet.

On notera d'abord la multiplicité des facteurs qui peuvent concourir aux choix techniques. La qualité des sols et la pluviométrie sont convoquées le plus souvent, dont tout le monde convient aujourd'hui qu'elles ne favorisent pas, dans ces régions, les labours profonds donc le passage à la charrue. Comet développe, en outre, une argumentation plus fine qui associe les deux façons essentielles du labour que sont le fait d'ouvrir la terre aux semences puis de les recouvrir. Avec la charrue, qui retourne profondément la terre, il faut pouvoir réduire les mottes : la herse est l'outil qui permet à la fois d'émotter et de recouvrir les semis. Elle manque en Afrique du Nord : « retard » ? Notre auteur explique en fait que l'araire, qui « ouvre une raie mais ne retourne pas le sol »[56], ne laisse pas de mottes assez importantes pour justifier le recours à un outil spécial. Mingote Calderón, dans une communication personnelle, ajoute qu'en terres légères, un labour serré

56- Comet, 1992 : 50.

est aussi une façon d'émotter et cela se faisait déjà dans le monde romain. C'est pourquoi, explique Comet :

> *« Sur les bords de la Méditerranée, on a souvent préféré la houe (...) ou l'araire pour recouvrir les graines. [Et il précise :] Au XVIe siècle, (...) les paysans du Vivarais ignorent la herse. La Crète du XIXe siècle ne la connaît pas non plus. » [En note : « ni la Grèce antique. »]*[57]

Voilà en même temps éclairci le choix fait, au Maghreb comme en quelques régions méditerranéennes de France, de « semer dessous », c'est-à-dire de semer avant de passer l'araire : faire passer l'araire se serait alors essentiellement recouvrir les semences. Couleau apporte un argument de plus en faveur du recours à l'araire[58] : l'état de faiblesse du cheptel bovin en Afrique du Nord, qui affecte la vigueur de l'attelage. Partageant le souci de Comet d'intégrer les déterminations culturelles dans les choix techniques, il voit dans la vision du paysan marocain, et au-delà maghrébin, une hésitation sur les priorités. Celui-ci considère les cultures au sol et l'élevage comme rivaux et il n'est pas prêt à prélever sur ses champs une part pour l'alimentation de son bétail. On connaît bien en Afrique du Nord les plantes fourragères mais, lui, les néglige pour ne concéder au gros bétail que le chaume. D'où sa faiblesse.

À propos de la moisson, l'absence de la faux en Afrique du Nord est pour certains auteurs, là encore, signe d'un retard. Notamment pour Couleau. L'obstacle, selon lui, est dans le fait que la faux coupe trop près du sol : d'une part, cela donne un excès de paille pour un dépiquage effectué par le piétinement d'animaux ; d'autre part, cela n'en laisse pas assez sur le sol dans une zone où la pratique générale est de livrer les chaumes au bétail plutôt que de prendre sur la céréaliculture pour cultiver du fourrage. Il en fait précisément un des signes du ralliement de la paysannerie arabo-berbère aux formes de raisonnement du Bédouin pouvant conduire à un balancement entre deux logiques. Mais voici une précision de Comet qui, en montrant combien la faux a été longue à s'installer en Europe, atténue une nouvelle fois l'opposition trop abrupte qu'on ferait entre une agriculture « nord-africaine » et une agriculture « européenne » :

57- *Op. cit.* : 161.
58- Couleau, 1968. Voir plus haut.

« Elle [la faux] n'est pas connue des Grecs, mais de l'Occident romain oui, probablement depuis l'époque celte dans les Alpes. C'est en principe, à notre époque médiévale, l'outil des foins, des chaumes secs, mais il arrive qu'on l'utilise pour les céréales (…) En ce qui concerne la fauchaison des céréales, on sait bien qu'elle ne se pratique d'une façon générale en France qu'avec le XIXe siècle, et surtout dans sa seconde partie. » « Les conditions techniques de l'emploi de la faux pour les moissons sont réunies probablement à partir du XIVe siècle, sûrement du XVe siècle. Son emploi a dû commencer (…) dans les exploitations où les champs étaient assez vastes pour que l'engin soit manœuvré (...). Commencer aussi dans les exploitations où l'on employait une main-d'œuvre salariée que l'on pouvait chercher à économiser et, enfin, là où un rendement minimal (...) permettait déjà une commercialisation notable de surplus. » [59]

La comparaison entre les deux rives nous montre qu'il est difficile de cerner, au sein de l'ensemble ouest-méditerranéen, une discontinuité nord-sud au niveau des forces productives, du moins jusqu'au XIXe siècle. De fait, aussi bien dans les façons culturales que dans les instruments aratoires, ni les choix ni les lacunes ne permettent de conclure avec certitude à une arriération de la rive méridionale, de la céréaliculture « musulmane » si l'on préfère. La diversité que l'on constate dans le bassin Méditerranéen affecte davantage, au sein des nations, des régions précises, plutôt qu'elle ne nourrit une opposition entre de grands ensembles du type « Nord »/« Sud ». C'est bien le poids des contraintes naturelles (sol et climat) qui apparaît déterminant dans le faible rendement de cette agriculture méditerranéenne – une agriculture de montagne pour l'essentiel –, dans le sens où l'innovation est découragée par les risques que fait courir la précarité du milieu. Voici, à ce sujet, les propos très éclairants d'Amouretti sur la Grèce antique :

« Cette irrégularité [du climat] ne doit jamais être oubliée lorsque l'on porte des jugements péjoratifs sur les techniques agraires des anciens (ou des modernes). C'est bien souvent avec des préjugés de climat tempéré, de sols limoneux que l'on propose des remèdes. Pourquoi étendre la culture des céréales sur des terres aux rendements faibles ? (...) Pourquoi de si faibles rendements ? Pourquoi si peu d'investissements ? Tous ces progrès supposent de grands risques, car de gros investissements à la merci [d'une irrégularité locale du climat] ce sont des paris que même de gros propriétaires hésitent à faire et il ne faut pas s'étonner que l'on ait gardé les recettes éprouvées (...) »

59- Comet, *op. cit.* : 188, 189, 192.

« Même de nos jours, le milieu méditerranéen reste très mal maîtrisé par l'homme sur le plan agronomique et ses possibilités limitées, parce que précaires (...) » [60]

Que l'éclairage des agricultures sud-européennes nuance les apparentes singularités de leurs voisines nord-africaines, cela se conçoit : nous avons bien un ensemble méditerranéen, avec une géologie, une climatologie mais aussi une Histoire largement communes. Il n'épuise toutefois pas notre soif de comparaisons : les faits techniques, entre autres savoirs, ne restent pas emprisonnés dans les « aires culturelles ». L'Europe germanique et slave, le Moyen-Orient, l'Afrique subsaharienne ou l'Inde sont d'autres partenaires : « Allez quérir la science jusques en Chine », dit le hadith.

3. Le *fqih*, expert en Écritures

Reprenons par un autre bout la définition du lettré, que nous avons déjà commencé de cerner. Il n'y a pas de société qui n'ait ses savants. L'observation de la nature, l'expérimentation ne sont pas conduites uniformément par tous, des spécialistes se dégagent dont la compétence est largement due à la qualité de leur inspiration. Par inspiration on entend cet état qui est souvent défini comme le signe d'une relation particulière avec le réel – réel dont l'essence continue de nos jours d'être disputée mais qui ne sera pas ici la matière d'une discussion, sinon pour rappeler que les sociétés ne dissocient que rarement les ordres du « naturel » et du « surnaturel », du monde sensible et du monde « au-delà ». La nature de cette « inspiration », qu'elle soit affaire d'élection ou de disposition, ne nous retiendra pas non plus. Sinon pour rappeler qu'il est peu d'actes que les hommes aient pu, ou continuent encore à ne pouvoir concevoir comme « efficaces » sans qu'il soit mêlé au geste où se cristallise une somme de savoirs, la convocation de facteurs qu'à tort on classe, en les distinguant, comme « religieux » (et, pire, « magiques »).

Au gré des sociétés, il est donc, dans la catégorie des savants, des personnes qui unissent savoir et savoir-faire, connaissance et action et qui unifient, en totalité ou en partie, les champs majeurs de l'activité humaine, relevant de l'agriculture, de la chasse, de la guerre, de la médecine, etc. Ils doivent eux-mêmes conduire telle ou telle opération, parfois au stade initial, parfois de bout en bout. D'autres, à l'autre extrémité d'un éventail qu'on

60- Amouretti, 1986 : 25-27.

ne peut entièrement déployer ici, se réservent de n'intervenir qu'en retrait de ces opérations pour statuer sur le caractère « bon » ou « mauvais » des actions humaines. Ils ont accès pour ce faire à des codes qui tiennent leur légitimité directement du Créateur ou, dans d'autres configurations, par exemple de leur conformité à l'ordre de l'Univers, de sa Loi.

En islam, comme, avec des accents différents, dans les deux autres monothéismes apparentés, il en est ainsi. Un corps de spécialistes attachés à la mémorisation, à l'exégèse, au commentaire et au découvrement de la parole de Dieu, à seule fin de guider les membres de la communauté vers le bien, ce sont là ses savants, pour lesquels les autres aspects de la connaissance, en particulier ceux qui traitent du seul monde accessible aux sens, sont subsidiaires. Si l'écrit est le support incontournable de ce savoir, l'oralité n'en perd pas pour autant sa raison d'être. Il lui revient, en fait, la préséance : le Verbe n'est pas descendu gravé sur des tablettes mais dans le cœur du Messager où celui-ci l'a transmis à son auditoire (*iqra'* ! « lis/récite ! ») sous une forme qui mettait en jeu l'oreille et non l'œil. L'écrit, auxiliaire de la mémoire, n'en suppose pas moins une fréquentation assidue de la plume et du papier : lire les textes fondateurs, les « réécrire », c'est-à-dire les commenter, les développer, les éclaircir pour les diffuser, laisse peu de place à des activités concurrentes. Il n'y suffit pas une familiarité avec la lettre, avec la chose écrite ; il ne suffit pas d'être dégagé de l'illettrisme. La professionnalisation exigée peut conduire à des spécialisations mais, en réalité, plus le niveau est élevé, plus l'activité est polyfonctionnelle, s'organisant, suivant les itinéraires de chacun, autour de telle ou telle dominante : l'enseignement, tâche la plus noble, la consultation juridique, l'application de la loi, la consignation des actes, la composition versifiée d'œuvres édifiantes, éventuellement l'approfondissement de sciences annexes comme la philologie, le calcul, la médecine ou la théologie tout simplement.

Je voudrais illustrer ce point de la forte présence de l'écrit dans ces montagnes en rappelant l'image si éloquente que Mohamed Benabdeljlil rapporte : ce *qāḍī* du XVIIe siècle, Abī Rached al-Walidī, installé à Fès, qui, chaque automne, retournait dans son village des Bni Oualid (des Jbala du bassin de l'Ouergha) pour labourer ses champs. Il continuait à associer, ce faisant, les deux pôles de sa vie, l'amour de l'étude et l'amour de la terre : à chaque extrémité du champ il déposait un ouvrage, ainsi, arrivé en bout de sillon, il pouvait reposer ses bêtes tandis qu'il lisait quelques pages[61].

4. Le *fqih* : quels effets sur la société rurale ?[62]

Mieux préparés à concevoir une possible pénétration d'éléments issus d'une « logique bédouine » dans une paysannerie séculièrement fixée au sol, peut-être serons-nous moins surpris d'envisager, à propos du Rif occidental, une contamination d'un autre ordre : des savoirs paysans de cette société de montagne par le savoir des lettrés.

A priori, une telle spécialisation du savoir n'a rien à voir avec les connaissances que mobilisent les activités de production. Mais il faudrait y voir de plus près : le villageois, comme membre de la communauté et comme producteur, c'est-à-dire comme acteur social et comme agent économique, a besoin à un moment ou à un autre des connaissances que possède le lettré. Dans un contexte où la densité de ces lettrés est telle que nous venons de la décrire en milieu jebli, ne peut-on penser que ces occasions de communication entre sphères à juste titre dissociées sont multipliées et, par conséquent, les effets qu'elles sont susceptibles d'entraîner, accrus ? Pas au point que l'illettrisme cesserait d'être majoritaire dans ce milieu paysan, certes. Mais une plus grande familiarité avec les règles du droit, une plus grande observance des prescriptions n'en sont-elles pas attendues – et vérifiées ? Pas au point, là encore, que les Jbala soient tous des parangons de vertu. Parmi leurs voisins, il en est qui ne se privent pas pour le dire. En même temps, une réputation bien assise de piété pointilleuse, tout de même, et cela loin de leurs frontières : ponctualité dans l'exercice de la prière ; propreté du corps (assiduité à la prière oblige) mais aussi des vêtements et de la maison ; faible taux des divorces ; une monogamie assez générale ; peut-être un usage plus fréquent qu'ailleurs d'actes devant *qāḍī* consignant les droits légaux de l'épouse et, plus encore, la reconnaissance de son rôle économique dans l'exploitation familiale. Guère plus. Avec ses petits côtés : on les dit arc-boutés à leurs certitudes et facilement procéduriers.

61- Benabdeljlil, inédit.

62- Extrait de : Poitou et Vignet-Zunz, « Savoirs locaux et développement autochtone », inédit.

La question plus générale reste posée : entre le patrimoine scripturaire et le patrimoine paysan, quelles passerelles ? Etant entendu qu'on les pressent dans un sens, du premier vers le second plutôt que dans l'autre. Etant entendu aussi que dans le patrimoine paysan, on range non seulement celui du producteur mais celui du « citoyen » : dans ses rapports avec ses voisins, avec sa femme et avec ses enfants, dans sa vision du monde extérieur (la nation, l'étranger), de l'époque, que doit-il à sa longue coexistence avec les clercs ? Quel ensemencement du savoir commun par le savoir lettré peut-on imaginer, recenser, mesurer ? Étant entendu, enfin, que dans ce patrimoine paysan des Jbala il y a un élément à prendre en compte : sinon dans chaque village, en tous cas dans un rayon de deux, trois villages, il y a un *chikh fellaḥa*, un expert agricole[63]. Illettré en général, son savoir n'est pas seulement fait d'expérience fondée sur une vie d'observation et de pratique, mais aussi d'une bonne connaissance de nombreux points de droit (*chra'*), comme des formes locales d'évaluation des délits et des peines. Son rôle est d'estimer les dommages, de situer les responsabilités, de fixer les indemnités. Deux formes de savoirs – deux types de savants ? Comprendre leurs rapports, comme on l'a dit, et aussi, peut-être, mieux saisir le rapport de l'homme à la connaissance, en particulier les implications respectives de l'oral et de l'écrit dans l'élaboration et la transmission d'un patrimoine culturel, voilà un objectif.

L'impact de la forte présence de lettrés locaux se manifeste, donc, au niveau des savoirs paysans : outre la détermination du temps agricole, il est encore des domaines qui n'auront pas été abordés ici, comme l'horticulture, les soins au bétail, l'usage des plantes pour l'alimentation et la médecine, etc. Mais il se manifeste bien sûr au niveau des conduites et des références de la population dans son ensemble : c'est la traduction, en milieu peu lettré ou illettré, du message véhiculé par la Qarawiyyin et d'autres grands centres religieux.

Comment mesurer cet apport ? En est-il résulté des changements qualitatifs dans la région qui la singulariseraient au sein de la nation marocaine,

63- Parfois aussi un *chikh kassaba* pour le bétail. Il en existe dans la société voisine des Rifains : *aquwwam*, de l'arabe marocain *quwwam*, expert, assesseur (Hart, 1976 : 453 ; voir aussi le chapitre « Irrigation »). Il serait intéressant de savoir si sa présence est établie partout dans les campagnes marocaines.

par exemple au niveau de l'utilisation des ressources disponibles, de l'instruction, de la santé ou de la pratique religieuse ? Ou bien faut-il se reporter à un stock de valeurs, normes et modèles largement partagé au plan national (et, peu ou prou, maghrébin) qui rend la situation plus contradictoire (par la coexistence d'un double registre de références culturelles) et moins différenciée (par une hétérogénéité minimale au niveau global) que ne le ferait penser, à première vue, la seule densité, ici, des lettrés ? On est en droit de s'interroger :

– que se passe-t-il dans le monde rural quand une fraction non négligeable de ses membres s'adonne préférentiellement à l'étude et à la pratique scripturaires ? Sachant que cette activité n'est pas toujours tournée vers l'enseignement, l'explicitation ou l'application de la Loi – loi de Dieu, *ipso facto* loi des hommes –, mais qu'elle couvre aussi la large gamme des actes préventifs ou thérapeutiques concernant la maladie, le malheur, le mal ; qu'elle s'étend par exemple encore à la gamme des utilisations des plantes, de la cuisine jusqu'à la médecine, etc.
– cette empreinte de l'écrit en milieu paysan, à travers le quadrillage de l'espace par les centres d'enseignement coranique, ne constitue-t-elle pas un capital culturel à valoriser, en l'adaptant ?
– une société paysanne, même majoritairement illettrée comme c'est le cas de celle-ci, informée par la probité et l'érudition pratique de ses maîtres, peut-elle présenter, plus qu'une autre, une propension à tel ou tel comportement (qu'il faudrait mieux définir), c'est-à-dire des changements au niveau de son ethos qui la différencieraient d'autres régions, moins bien pourvues ?
– le savoir lettré est-il uniquement religieux et le savoir paysan uniquement agricole ? Ne débordent-ils pas l'un sur l'autre ? L'opposition entre un savoir lettré et un savoir paysan est-elle bien réelle, n'existe-t-il pas des formes de transition, de liaison entre eux ? Bref : entre la sphère de la production et la sphère – appelons-la provisoirement – du « savoir savant », quelles portes, quelles passerelles ?

Reste une dernière question : comment s'est opérée cette concentration du savoir lettré dans cette société de montagne ? Quels facteurs historiques, quelle configuration territoriale y ont poussé ? Il faudra analyser, ailleurs, les éventuelles homologies : y a-t-il un facteur « montagne » ? Comment

classer alors telle oasis ou ces déserts parcourus de tentes-médersas ? Quelle est la part du relais citadin[64] ? Le passage de voies internationales prime-t-il ? Ou les retombées d'une longue pratique du *jihād* ?

Elle reste largement posée[65].

II- Segmentaires et sédentaires ?

La question revient à celle-ci : peut-on parler de tribus en région montagneuse quand depuis des siècles la population est faite d'agriculteurs sédentaires ? L'occasion en sera une controverse qui s'était développée dans les années 90 à propos de la théorie de la segmentarité dans l'organisation des populations rurales du Maroc[66]. Elle opposait deux anthropologues nord-américains, David Hart et Henry Munson.

Remettre en cause les conclusions de ceux qui nous ont précédés est une entreprise classique. Et salutaire. Soumettre les faits qu'ils ont réunis à une nouvelle grille d'interprétation est susceptible, d'abord, de corriger les excès théoriques qui ont pu contraindre la réalité en la forçant dans un moule trop rigide ; ensuite de renouveler l'intérêt pour un sujet qui aurait pu paraître épuisé. Il est rare que cela ait abouti à disqualifier une œuvre dans sa totalité : des pans d'observations et d'analyses souvent résistent. Mais la théorie elle-même, quand bien même elle s'est avérée un déchiffrement erroné de la réalité, a le premier mérite de rassembler entre eux des faits qui autrement seraient une suite désordonnée de traits isolés, privés de sens, dans une matière sociale toujours difficile à saisir. Pour une ou plusieurs générations, ce moule a été un puissant stimulant. Le remettre en question c'est contrebalancer les « effets de système » dont nul n'est à l'abri puisqu'il n'y a jamais de saisie innocente, dégagée de présupposés, de la réalité. Et pour celui qui s'y livre c'est un exercice fortifiant.

Quel est le fond du débat ? Il tourne autour de l'interrogation suivante : avons-nous vraiment affaire, dans les montagnes du Rif, à des sociétés de caractère tribal ? En d'autres termes, ces sociétés relèvent-elles de l'analyse

64- Sur l'importance de la communication entre la ville et la campagne, sur l'impossibilité d'opposer deux univers coupés l'un de l'autre, voir la Conclusion du chapitre V, « Dynamisme… ».
65- Voir dans les chapitres IV, V, XII la poursuite du débat.
66- Munson, 1989, 1991, 1993 ; Hart, 1989.

segmentaire qu'Evans-Pritchard, notamment, avait développée[67] ? Ou bien sont-elles animées par d'autres logiques ? La controverse est née de ce que David Hart avait convoqué la segmentarité à propos de la société des Rifains. On conviendra que si le débat à propos du Rif oriental pouvait avoir quelque pertinence pour le Rif occidental, l'apport de Hart nous aurait été doublement précieux.

Quand Henry Munson, à partir de sa connaissance de la société des Jbala et de sa lecture attentive des travaux de Hart, interpellait son aîné et ami, il définissait la clé de voûte de sa démonstration comme suit : l'essence tribale repose sur le principe segmentaire ; or, ni les Jbala, ni les Rifains ne présentent les caractères qui définissent la segmentarité ; ils ne sont donc pas organisés selon le schéma tribal. C'est une société paysanne et non tribale : ils sont *peasants, not tribesmen*[68]. Au-delà, pointait la question qui court toujours chez les observateurs occidentaux de la scène arabe depuis plus d'un siècle : les vieilles paysanneries sédentaires des montagnes maghrébines relèvent-elles du même moule social que les populations bédouines, leurs voisines ? Déterrer ce vieux dossier – tout en évitant soigneusement de donner dans une opposition de nature entre « Arabes » et « Berbères » – n'était pas inutile s'il permettait à chacun de mieux assurer ses arguments à la lumière des matériaux nouveaux qui ont pu s'accumuler ces derniers temps. Surtout, et c'est ce qui nous occupe ici, nous verrons que relire, en même temps que Hart, ses notes de terrain, ne va pas nous tenir éloignés des Jbala.

La thèse de Munson s'appuie sur deux propositions :

1. la vendetta chez les Rifains (qui semble bien s'être manifestée, à une époque, plus vigoureusement que chez les Jbala) se produit davantage entre proches, selon la ligne agnatique (où l'ascendance est comptée exclusivement en voie masculine, excluant la parenté par les femmes), qu'entre familles « étrangères » ou généalogiquement éloignées. Donc : *no corporateness of agnatic lineage* (« il n'y a pas de solidarité agnatique »). Au contraire : *Social proximity led to enmity and social distance to amity* (« La proximité sociale menait à la discorde, la distance sociale à la concorde »)[69]. D'où la conclusion de Munson :

67- Evans-Pritchard, 1949, 1973.
68- Munson, 1981.
69- Munson, 1989 : 396.

« What Hart perceived as a system of lineages was in fact a network of factions » (« Ce que Hart a vu comme un système de lignages était en réalité un réseau de factions. »)[70]

2. il n'y a pas d'ancêtre commun, de généalogie commune pour la plupart des groupes familiaux qui composent la tribu des Rifains (ou des Jbala) ; or : *a tribal society is a kinship society*, elle est une société organisée sur le modèle de la parenté.

Si donc il apparaît, avec le matériel rifain (notamment sur le point de la répartition de l'amende en cas de meurtre sur un marché[71]), que les *leff*-s[72], ces alliances ou factions engagées sur une base précisément non agnatique, l'emportent sur les liens de la parenté en ligne masculine (liens agnatiques), c'est tout l'édifice théorique qui s'effondre. Que resterait-il en effet de la fameuse solidarité agnatique si les groupes unis « par le sang » (i.e. selon le schéma de la généalogie patrilinéaire, ou patrilignages), peuvent se fissurer au point que leurs membres, ou « frères », s'entretuent ? Or, selon les thèses bien connues d'Evans-Pritchard : pas de solidarité agnatique, pas de validité de la théorie segmentaire. Solidarité agnatique dont on rappellera qu'elle est l'échelon premier d'un système qui se définit ainsi : l'ordre y est maintenu (*i.e.* les conflits résolus) par la mobilisation, au sein de la même vaste construction généalogique, de segments opposés dont la taille (équilibrée, les segments se constituant toujours à partir du même niveau de segmentation) varie en fonction de la distance généalogique séparant les adversaires initiaux. Ou, sous une forme lapidaire : l'ordre y est maintenu par l'opposition équilibrée des segments[73].

Ma propre relecture s'appuiera, elle, sur un « retournement » de ces propositions :

– en milieu bédouin aussi l'ancêtre commun est bien souvent une fiction ;
– le caractère fissionnel du système généalogique est tout autant une propriété du système segmentaire que ses capacités fusionnelles. J'en parlerai d'abord.

70- *Op. cit.* : 393.
71- *Op. cit.* : 394, 395.
72- Cette notion de *leff* est traitée à la fin de cette section II, « Segmentarité *et* sédentarité ? ».
73- Voir l'Introduction.

1. Le Rif et la vendetta

Munson traite successivement des deux principales sociétés qui occupent la chaîne du Rif, les Jbala et les Rifains. Il connaît bien les premiers : il leur a consacré son Ph. D., paru en 1980, après avoir fait du terrain principalement chez les Bni Msaouar et à Tanger. Il réfute le caractère tribal de leur société en s'appuyant sur l'équation : « société tribale = société organisée sur le modèle de la parenté » (*a kinship society*). Or les Jbala ne le sont pas : leurs « tribus » ne sont jamais organisées sur le modèle généalogique, elles n'ont pas d'ancêtre commun, même au niveau du village où les familles ont toutes sortes d'origines. Ils sont structurés en unités territoriales et administratives qu'on a appelées par facilité « tribus » (« on », c'est-à-dire l'État, transposant l'idéal-type bédouin). En outre, ils sont, précisément, subordonnés à un État : ainsi ils payaient (ou ont payé) l'impôt, leurs *djma'a*-s ne disposaient pas de codes coutumiers à la différence des Rifains (ce dont je doute, il en existe chez les Jbala), la sanction relevant de *qayd*-s et de *qaḍi*-s nommés ou confirmés par l'État. C'est contredire quelques unes des thèses d'Ernest Gellner, en particulier celle-ci :

« There was no middle area of oppressed, subdued peasants, intervening between town and tribe. Instead, tribal limits extended to the city walls. »

(Soit : « Les tribus venaient jusqu'aux murs de la cité, sans laisser de zone intermédiaire où se seraient maintenus, catégorie opprimée et soumise, des paysans.) »[74]

Robert Montagne écrivait :

« Un rempart crénelé sépare les villes des tribus et marque la limite de deux vies sociales inconciliables et opposées. »[75]

Mais au-delà, Munson est engagé dans une entreprise de remise en cause générale, argumentée pas à pas, de la théorie de la segmentarité qui avait pourtant acquis droit de cité dans l'analyse des sociétés bédouines et, plus généralement, arabo-berbères. Puisque Munson a trouvé davantage de matière à ses démonstrations dans les données de Hart sur la société rifaine, acceptons ce détour. D'autant plus qu'il permet déjà de mieux contraster les identités rifaine et jeblie sous au moins un angle : la pratique de la vendetta.

74- Gellner, 1972 : 18, cité par Munson, 1981. Ici, et dans le reste du texte, les traductions sont toujours les miennes.
75- Montagne, 1930/1989 : 210.

Ou plutôt, il permet d'introduire une distinction entre une pratique et une institution : la première ne serait pas plus coutumière des Jbala qu'elle ne l'est de nombreuses autres sociétés ; la seconde caractériserait au contraire les Rifains.

Parmi les auteurs qui ont étudié cette société – à l'exception notable de Germain Ayache qui ironise à propos de cette loi du talion dont on fait une façon pour les Rifains d'asseoir leur existence à travers ce qui lui paraît être l'institution du suicide généralisé [76] – rares sont ceux qui ont manqué de souligner l'importance du phénomène. Ceux-là notent chez les Rifains :

— le taux élevé de crimes de sang perpétrés soit pour réparer une offense, un tort, soit en représailles à un meurtre, enclenchant une spirale de la violence.

— le refus quasi général des adversaires de recourir à la *diya* : litt., prix du sang, compensation financière, c'est la voie de l'arbitrage et de la négociation. Et, inversement, la liberté laissée aux parents (ou aux alliés) de la victime de défendre « leurs droits » en prenant la vie du meurtrier (ou de l'un de ses proches) en compensation. C'est d'ailleurs conforme au *chra'*, le droit canonique : les conciliateurs imposent la *diya* pour le meurtre non intentionnel, ils offrent leurs services dans l'autre cas. Mais les Rifains se distingueraient par leur intransigeance.

— le cas particulier du meurtre commis sur un marché ou sur les chemins y conduisant. Il est minutieusement réglementé par des *qānūn*-s (droit coutumier ; ailleurs *'orf*). Le meurtrier, s'il était pris sur le fait, était en général exécuté sur place puis ses biens incendiés. S'il était hors d'atteinte ou si l'exécution avait été différée, lui (et les siens) étaient frappés d'une amende, *ḥaqq*, extrêmement forte ; elle était remise non aux parents de la victime (comme pour une *diya*) mais aux *amghar*-s, ou *big men*, les hommes-forts placés à la tête des principaux sous-groupes (ou *lineage group* : lignages) qui composaient la tribu (ou les sous-groupes de tribus voisines qui fréquentaient le même marché).

— le fait que ces meurtres en chaîne se produisaient davantage entre proches (selon la ligne agnatique) qu'entre familles généalogiquement éloignées ou encore généalogiquement étrangères.

— tandis qu'à l'inverse, et corrélativement, c'est avec des familles, des groupes familiaux étrangers ou éloignés par le sang (mais territorialement proches) que se nouaient les alliances les plus solides, *leff*-s, lesquelles précisément étaient activées à l'appel de chacun des deux groupes, liés entre eux « par le sang » et engagés dans une vendetta.

76- Ayache, G., 1981 : 96, 97. Il faut ajouter Abdelmajid Benjelloun qui, dans un ouvrage récent (Benjelloun, 1995), vient sans doute de relancer le débat. En s'appuyant sur des archives privées et makhzéniennes, il remet en cause l'acception, surestimée à l'époque coloniale, de la notion de siba (dissidence prolongée de tribus ou de provinces comme une manifestation de l'incapacité de l'État à exercer sa souveraineté sur une partie du royaume). Notamment dans le Rif oriental, où il souligne les interventions de l'État, à travers ses agents locaux ou par ses *mḥalla*-s, des campagnes militaires, dans nombre de conflits du type « vendetta ».

Hart, dans un effort de réexamen de ses propres données et de révision de ses principes théoriques, admet (reprenant ici Munson) qu'il y avait, surtout chez les Aith Waryaghar :

« muchos más asesinatos entre los parientes cercanos que matrimonios entre ellos. » (« ils se tuaient beaucoup plus qu'ils ne s'épousaient. ») [77]

Il concède que la théorie de la segmentarité n'est pas transposable dans le contexte rifain, contexte qu'il avait décrit avec exactitude mais sur lequel il avait plaqué un schéma. Il relève cependant que les principes du modèle segmentaire ne sont pas seulement un emprunt à des confrères chevronnés mais qu'ils sont vécus par les Rifains comme une norme à laquelle ils regrettent de ne pouvoir se conformer :

« Si sus antepasados hubieran permanecido unidos como buenos parientes se habrían convertido en el linaje más fuerte (…) » (« Si leurs ancêtres étaient restés unis comme de vrais agnats auraient dû le faire, ils seraient devenus le lignage le plus fort », commentent-ils.)[78]

Si j'avais à intervenir dans ce débat, je m'interrogerais déjà sur cette persistance du sentiment agnatique dans ce contexte si contraire à la norme tribale (disparité des généalogies et prédominance de la faction « politique » sur la solidarité « de sang »). Ensuite, je m'étonnerais qu'on fasse si grand cas, en décrivant le schéma segmentaire, de la phase « fusion » (solidarité, *corporateness*) alors qu'il comporte aussi une phase « fission » tout aussi

77- Hart, 1999 : 162.
78- *Op. cit.* : 157.

constitutive du schéma. Hart[79] a raison de le rappeler mais il n'y revient plus dans sa conclusion, jetant avec trop de précipitation le bébé avec l'eau du bain « segmentariste » : le proverbe arabe, qu'on cite toujours en pareil cas (« Moi contre mes frères ; mes frères et moi contre mes cousins ; mes frères, mes cousins et moi contre les autres patrilignages de la tribu ; notre tribu contre d'autres tribus voisines... »), souligne bien que le conflit entre frères *stricto sensu* (et non pas seulement entre « frères » au sens large) est inscrit au cœur du système. Et qu'ainsi la solidarité de large échelle est toujours menacée par cette épée de Damoclès que constitue le possible éclatement de conflits à la base. Ce n'est pas là qu'il y a entorse au principe agnatique. Il y a bien entorse, en revanche, quand on va chercher du secours plus systématiquement du côté d'alliés qui ne sont pas des parents en ligne masculine, que du côté des agnats (parents en ligne masculine, par la seule chaîne des hommes). Mais cela soulève alors la question de la nature de l'alliance : ces solidarités « hors généalogies selon la ligne masculine » ne sont-elles pas sanctionnées par des mariages ? Quel est le poids de la parenté par les femmes ? Je reprendrai plus loin cet aspect.

Poursuivons nos interrogations. S'il y a peu d'occasions, dans le Rif, pour qu'un groupe d'agnats, au bas de l'échelle, apparaisse uni dans une situation de conflit, y en a-t-il jamais eues où la tribu elle-même se soit sentie « une » ? Y a-t-il des moments de l'histoire locale où tous les membres de la tribu agissent comme un corps unique, une totalité organique, intérêts confondus et direction commune ? Car, si ce n'était le cas, à quoi bon appeler « tribu » un ensemble de familles et d'établissements qui n'auraient le sentiment d'être unis ainsi qu'une même famille, comme des « frères », ni les occasions et les formes pour l'exprimer ? Tout au plus aurait-on là une entité formée pour la convenance du pouvoir central, un simple découpage administratif auquel le nom attribué (peut-être celui d'une des principales familles) reproduit, par conformité avec le modèle en vigueur dès les premiers temps du gouvernement islamique, le moule généalogique des unités sociales arabes.

Hart n'exclut pas cette hypothèse, d'ailleurs, mais il ne la retient pas, faute de preuves[80]. Ne pas négliger l'œuvre de l'État au cœur de populations

79- Hart, *op. cit.* : 158.
80- *Op. cit.* : 162.

que l'on a trop souvent considérées à l'abri, par exemple, de leurs montagnes, procède d'une vision mieux équilibrée de la société marocaine ; celle-ci n'a pas toujours pâti d'un déficit d'État au long de ses douze siècles d'évolution. C'est d'ailleurs l'insigne mérite de Munson que de refuser cette minorisation du rôle de l'État central et de l'islam comme, entre autres, modérateurs de « l'anarchie tribale »[81]. Je pense que c'est pour beaucoup dans son effort pour assimiler les Rifains et les Jbala, agriculteurs sédentaires de montagne, à des paysans organisés sur la base du territoire et non pas (et non plus ?) sur la base du « sang ». Même quand c'est l'État qui y prolonge la fiction au niveau formel.

Pour arrêter de considérer *a contrario* la vendetta comme étrangère à la société des Jbala, il faudra interroger cette dernière. Ce qui sera fait plus loin, après avoir pris en considération la seconde interpellation de Munson.

2. Le Rif et la parenté agnatique

La tribu, un concept vide de sens dans le Rif ? Hart dit comment il n'a pas à sa disposition toutes les données souhaitables, les faits dont il est informé ne remontent guère au-delà du début du XXe siècle. Il évoque « au moins un cas » où tous les Aith Waryaghar se trouvèrent réunis dans une action : c'était en 1909, contre Bu Hmara, qu'ils défirent ; ils étaient alliés aux Aith Ammarth[82]. Westermarck fait mention, à propos de cette tribu, d'une caisse commune où allait une part des amendes collectées[83]. Selon les informations recueillies par Hart, une telle caisse avait bien existé mais chez leurs voisins, les Temsaman (pas chez les Aith Waryaghar) ; elle était déposée chez un homme de confiance de la tribu. Ainsi, nous ne sommes pas totalement

81- Berdouzi (1986 : 193, 194), reprenant Montagne, attribue à l'État cette division caractéristique de la tribu marocaine en « quints », « quarts » ou « tiers » (*khoms, rba', tult*), « fractions purement administratives et fiscales, dont le but précis est non seulement d'assurer la rentrée des impôts mais aussi de rompre les «solidarités» anciennes, génératrices de siba ». Fractions numériques qu'on a souvent du mal à retrouver dans la complexité des alignements intérieurs, bien trop fluctuants. Leur régularité et leur rigidité, si l'on suit ces deux auteurs, ne seraient donc pas affaire de sédentaires, encore une fois, ni d'un mouvement « naturel ».
Hart, 1999 : 163, suggère lui aussi à propos des tribus rifaines : « Elles sont toutes d'origines extrêmement diverses, et pourraient même avoir été créées pour des raisons administratives par le Makhzen » (traduit par V.-Z.).
82- Hart, lettre du 15.04.1994.
83- Westermarck, 1947, cité par Hart, 1993 : 149.

privés d'éléments qui laisseraient supposer que, de loin en loin, la tribu rifaine ait pu surmonter ses divisions internes et connaître, aussi à cette échelle, le processus de fusion sur le mode (fictif) de la parenté agnatique.

Explorons plus avant le primat de la parenté agnatique (*i.e.* de la généalogie patrilinéaire, selon l'ascendance des seuls hommes apparentés en ligne directe, sans prise en compte de la parenté par les femmes), et donc le primat de ces rapports de parenté sur la territorialité, comme mode de différenciation entre sociétés de sédentaires montagnards et sociétés de pasteurs nomades. Incidemment, on s'approchera du thème de « l'ancêtre commun ». Je m'appuierai sur deux auteurs qui traitent d'une société d'agriculteurs sédentaires de montagne, les Berbères du Haut Atlas. Puis d'auteurs qui traitent de sociétés essentiellement pastorales.

Dans son étude consacrée à R. Montagne, dont il démonte rigoureusement les thèses, Berdouzi aborde la question. Certes, il ne lui revenait pas de s'appuyer sur des études de terrain autres que celles de Montagne et reste-t-on, à cet égard, sur sa faim. Mais il n'est pas sans intérêt qu'à propos de cette autre société d'agriculteurs sédentaires de montagne, les Berbères du Haut Atlas, il souligne l'inconséquence avec laquelle Montagne élude, après les avoir évoqués, les rapports de parenté comme facteur de structuration du pouvoir politique local :

> *« [voir dans la* taqbilt *(tribu ou fraction de tribu) un canton, ou un « État »] a, en effet, l'avantage de remettre en cause l'efficience des filiations ethniques et généalogiques au niveau de la tribu ou de la confédération qui, au fur et à mesure du développement de la sédentarisation et des mouvements historiques « étatiseurs » (Almoravides, Almohades, Saâdiens, etc.), peuvent ne plus correspondre qu'à des fictions d'ancêtres éponymes (...). Mais la systématisation d'une telle démarche présente l'inconvénient de faire oublier l'importance de ces rapports au-dessous du canton (...) ». « De plus, la division des tribus en groupes de taqbilts opposés, dans le cadre des* leffs*, le conduit à poser à nouveau le problème* du rôle des rapports de parenté, mêmes « lointains » ou « imaginaires »[84]*. Mais une fois le « territoire » posé comme « véritable lien durable (...), Montagne croit pouvoir analyser l'organisation des républiques et l'ensemble des rapports sociaux en termes principalement politique et institutionnel (...) ». « Pourtant, au bout du processus de formation du « pouvoir despotique », on retrouve le clan du chef comme facteur de force et de faiblesse de l'édifice politique. On retrouve donc toute* la force d'une structure qu'on avait crue définitivement réduite à un rôle secondaire depuis la formation des cantons (...) »[85]

84- Ici, et dans le reste du texte, les passages soulignés dans le corps des citations le sont par moi, J. V.-Z.

Cette même région de sédentaires de montagne sert de cadre principal à une autre réflexion sur le pouvoir, tribal ou étatique. Les données et l'argumentation sont d'Ibn Khaldūn, reprises par Claude Hamès[86]. Sous cet éclairage, nous sommes invités à suivre le sort de « la référence généalogique » (c'est-à-dire le sentiment « d'appartenir à un réseau de même descendance », *nasab*, où les relations » sont comptées de façon agnatique, c'est-à-dire par les hommes ») dans l'hypothèse « où des tribus et leurs chefferies sont parvenues à créer ou à accaparer un pouvoir étatique ». Si le destin de plusieurs dynasties est ainsi évoqué, c'est aux Almohades que s'arrête surtout Hamès, et nous en retiendrons ce qu'il dit des Maṣmuda, la grande confédération de montagnards du Haut et de l'Anti Atlas.

Pour Ibn Khaldūn, Ibn Tūmart est « hors normes ». Il « sort du cadre théorico-idéologique de l'accès au pouvoir mis au point par Ibn Khaldūn à travers les notions de *'aṣabīya*, *nasab*, *riy'āsa*, *mulk* ». D'une part, il prétend à une origine chérifienne, d'autre part, dans la tribu masmoudienne où il s'est fixé, sa famille d'adoption « ne fait pas partie de la lignée dirigeante de la tribu »[87]. Comment, doublement marginal, Ibn Tūmart pourra-t-il faire jouer en sa faveur la *'aṣabīya* des tribus masmoudiennes ? Par une fiction d'abord :

> *« Il (...) s'enracina fortement chez eux (...), s'apparenta à leur* 'asabîya*, revêtit leur « peau »* (labasa jildatahum)*, se trouva une ascendance de leur côté et fut compté parmi les leurs (...) »* [88]

Qu'importe si la fiction est d'Ibn Tūmart ou d'Ibn Khaldūn, on voit comment ses modalités s'expriment dans une terminologie reconnue par la société. Dans ce délicat exercice d'équilibre (Ibn Khaldūn écrit sous le regard des descendants des premiers Almohades), notre historien doit faire subir un accroc à sa théorie de la *'aṣabīya* et s'appuyer, pour ce faire, sur les exceptionnelles vertus morales du prétendant. Mais c'est encore la prise du

85- Berdouzi, 1986 : 159, 160.
86- Hamès, *in* Bonte *et al.*, 1991 : 101.
87- Hamès, *op. cit.* : 116.
88- Ibn Khaldûn, VI, 226,1968-1969, *in* Hamès : 116.

pouvoir par son compagnon, ‘Abd al-Mū’men, qui dérange le schéma khaldounien : deux fois étranger, aux Maṣmuda et à sa propre tribu, les Kumya du nord de Tlemcen, il fallut beaucoup d’autorité et d’habileté pour l’imposer comme successeur. Retenons ceci :

« Chacun de ceux qui faisait partie de l’élite (almohade) (...), et qui n’était pas originaire (...) des six tribus formant le socle du pouvoir (...), était rattaché, sur l’injonction de l’Imam al-Mahdi (...), à sa propre tribu des Hargha (...) »[89]

Il en fut ainsi de ‘Abd al-Mū’men, « attaché en tant que frère ». Mais les résistances furent vives. Il fallut trois ans pour convaincre les Masmûda d’accepter quelqu’un qui était extérieur (...) à leur ‘*asabîya* ». Finalement, il fut proclamé « par le *chaykh* Abû Hafs, chef «(*amîr*) des Hintata et notable (*kabîr*) des Masmûda *dont il s’était fait un allié par le mariage* (...) »[90]

Reprenons la conclusion de Hamès :

« On touche là du doigt la volonté d’une société d’être gouvernée par les siens et, en même temps, sa capacité de pallier rapidement aux accrocs faits à ce principe. »

Ce n’est pas parce qu’il était devenu caduc que le modèle de la *‘aṣabīya* selon les lignes du *nasab* (généalogie par les hommes), comme mode d’acquisition du pouvoir tribal et étatique, fut (temporairement) écarté au XIIe siècle par ces sédentaires montagnards ou leurs chefs les plus influents. Ce modèle avait encore devant lui de nombreux siècles. Au moins jusqu’à la fin du XIXe siècle, quand Montagne en perçut, mais avec une acuité insuffisante selon Berdouzi, les effets.

Voilà ce que je voudrais retenir de péripéties que j’ai trop longtemps exposées : pour fort que soit un principe, pour vérifié qu’il soit dans *n* circonstances, sa suspension – devant des contraintes, des principes d’une nature différente – est régulièrement possible[91]. Saisir la nature contradictoire des phénomènes en matière de société, éviter une analyse en termes unilatéraux, voilà ce qui devrait nous animer. Nous y manquons souvent. C’est ainsi que j’entendrais la persistance des représentations agnatiques chez les Rifains qui les contredisent si bien dans leur pratique ; c’est ainsi que Hamès nous invite à mesurer le poids des conceptions et des pratiques

89- Lévi-Provençal, 1928 : 23, *in* Hamès : 121.
90- Ibn Khaldûn, VI, 127, 1968-1969, *in* Hamès : 121.
91- Vignet-Zunz, J., 1976-b.

« ‘asabiyennes » chez les Maṣmuda à travers l’énergie qu’un Ibn Tūmart et un ‘Abd al-Mū’men ont dû déployer pour les suspendre. Pour Berbères – et enracinés à leur agriculture de montagne – qu’ils soient.

Allons encore plus loin. Au cœur de cette *‘aṣabīya*, dont on nous dit (et Ibn Khaldūn en premier) qu’elle est toujours à fondement agnatique, qu’elle est fondée sur l’ascendance par les hommes. Ce que reprend le *Kazimirski* quand il donne comme huitième sens à *qabīlun* :

« lignée du père (opposée à dabīrun *lignée de la mère) (…) »*

André Miquel s’était déjà heurté à cette contradiction en analysant la terminologie arabe de la parenté, en particulier à propos de l’oncle maternel, *khal*. Les langues sémitiques identifient, au sein de la parenté, la ligne maternelle. Elles le font en attribuant un vocable propre au (x) frère(s) de la mère.

L’individu ne dispose en effet dans le vocabulaire de la parenté arabe que de deux termes élémentaires pour évoquer l’« autre » source de la parenté, celle apportée par l’épouse du père : *ummī*, ma mère, *khalī*, mon oncle maternel. En revanche, « père de ma mère » et « mère de ma mère » n’ont pas de termes propres, Ego les désigne par les mêmes termes que les père et mère de son père à lui : *jeddi*, *jeddati* (éventuellement avec la précision : « par ma mère »).

C’est précisément parce que ces sociétés tendaient à se penser essentiellement en termes patrilinéaux (c’est-à-dire avec primat de l’ascendance par les mâles) qu’il devenait indispensable de disposer d’un terme spécifique pour le premier homme de la ligne maternelle, le frère de la mère. Ce vocabulaire caractérise ainsi l’homologie avec le(s) frère(s) du père (*‘amm*, *‘amām*). Mais il caractérise cette homologie des deux branches, la paternelle et la maternelle, de façon ambiguë : car le *khal* est le moyen d’inscrire un individu

« par l’intermédiaire de la mère (...), dans une nouvelle lignée de mâles, selon le principe d’après lequel deux ascendances mâles valent mieux qu’une. »[92]

Ainsi, après un bref détour par une relation impliquant une femme (la mère), se rétablissait le primat de l’ascendance mâle dans la définition de l’individu. Pour ingénieuse qu’elle soit, cette interprétation est peut-être un

92- Cuisenier et Miquel, 1965 : 35.

peu réductrice. Il s'agit plutôt d'attirer l'attention sur l'intensité du champ des relations d'alliance, donc sur le poids propre au matrilignage dans les rapports de parenté, avec des conséquences sur la notion du « nous » familial. On pourrait aussi comprendre l'existence d'un terme propre pour l'oncle maternel comme une ruse permettant de tourner le primat agnatique. En somme, le *khal*, comme outil sociolinguistique, ouvre une porte sur l'autre moitié de l'ascendance. Et, contrairement à l'opinion émise par Conte quand il oppose les champs d'extension respectifs des termes *'amām* et *akhwā*l[93], il me semble qu'il arrive que ce dernier puisse servir à dénommer tout un groupe (de la taille d'un patrilignage ou d'une tribu ; et au-delà : il existe un poème où les Allemands sont dits les *khwal* des Arabes) quand le lien créé par un don de femme a servi le prestige et la puissance du groupe récepteur.

Dans l'ouvrage cité, Bonte et Conte insistent encore dans la prise en compte des femmes en tant qu'éléments constitutifs de la parenté, notamment à travers la notion de parenté élective. Cela permet de relativiser l'idéologie foncièrement agnatique (ou de la « pureté de sang ») des intéressés (reprise en général par les spécialistes de la tribu arabe), Bédouins anciens (Arabie) ou modernes (ici, la Mauritanie). Ces sociétés savaient avoir recours à l'étranger (à qui l'on offre une femme) aussi bien dans des situations où celui-ci, de par son statut inférieur, pouvait remettre en cause le rang de la lignée, que dans celles où, au contraire, il lui assurait une promotion politique :

« La parenté élective peut contribuer à résoudre cette opposition apparente (entre hiérarchie et égalité) en facilitant l'assimilation de l'étranger et la réalisation de l'isogamie. Elle étend ainsi le réseau des relations conçues comme agnatiques. »[94]

Ainsi, au cœur de la *qabīla* arabe s'installe l'étranger : le mode généalogique sur lequel s'organisent les rapports de force internes et externes est à la fois fiction et moule effectif des représentations et des pratiques. Trahir le modèle pour mieux le servir : c'est la loi du genre. Dans les termes de l'auteur, ces pratiques montrent

« combien les sociétés arabes ont déployé d'ingéniosité, avant comme après la prédication, pour restaurer un idéal agnatique que mettent parfois à mal les aléas de la démographie ou des luttes factionnelles ». Et encore : « (...) l'adoption collective est un lieu de rencontre possible des principes, en apparence exclusifs, que sont la filiation et la fraternité, la hiérarchie et l'égalité. Son importance ne dérive pas nécessairement de sa fréquence statistique, par définition difficilement cernable, mais de la possibilité qu'elle offre, de concert avec l'amnésie généalogique sélective, de renforcer les apparences de l'agnatisme dans le cadre d'une pratique cognatique de la parenté et de l'alliance. »[95]

Cette approche par les textes classiques est complétée par deux études fondées sur des données de terrain recueillies dans la société maure (et donc de type bédouin) de Mauritanie. Bonte analyse un type de stratégie tribale qui permet, quand on fait le choix d'être des « donneurs de femmes », d'asseoir sa « puissance démographique et militaire en incorporant à la tribu des hommes de rang inférieur ». Sa conclusion est que :

« L'organisation tribale (...) mettait en jeu deux systèmes de représentation qui peuvent sur certains points apparaître contradictoires. » [96]

Un idéal égalitaire qui privilégie les valeurs masculines, l'agnatisme, la segmentarité, l'isogamie et l'endogamie ; un moule hiérarchique qui introduit les médiations féminines et se réfère au caractère cognatique de la parenté (c'est-à-dire par les femmes épousées). L'ingéniosité de cette interprétation est bien d'avoir réintroduit « la place des valeurs féminines pour construire les rapports sociaux ». Les deux principes « correspondent aux deux pôles de l'alliance matrimoniale », ayant « tous deux leur efficacité pour constituer des rapports politiques »[97].

Ould Cheikh contribue, sur un autre registre, à la critique des thèses gellnériennes quand il analyse « la transformation progressive du rôle d'arbitre, que le chaykh tire de ses fonctions religieuses, en autorité politique »[98]. Le processus « ne rompt certes pas avec les mécanismes segmentaires à l'œuvre dans l'organisation tribale, mais (...) plutôt, les «subvertit» et en quelque sorte les «retourne» à son profit » (*idem*). En montrant l'insuffisante prise en compte par Gellner du rôle des saints – qu'il avait pourtant lucidement

93- Conte, 1991 : 56, note 2. Voir ci-dessous.
94- *Op. cit.* : 56.

95- *Op. cit.* : 99.
96- Bonte, 1991 : 146.
97- Cette dualité se retrouve dans l'ambivalence même de la racine *NSB* (Conte : 65) : *al-ansāb*, ce sont bien « les origines », dans les deux lignes.
98- Ould Cheikh, 1991 : 238.

installés dans son analyse – l'étude de Ould Cheikh permet de réintroduire l'histoire dans un schéma qui a souvent[99] paru enfermé dans l'immobilisme

« quasi insurmontable de l'équilibre oppositionnel des segments tribaux, du jeu de bascule qui entrave l'émergence de toute autorité stable au sein de la qabila *» (idem).*

Voilà qui concourt à bien établir que si la généalogie agnatique est constitutive de la tribu, elle l'est par une mise en cause importante, dans les faits, de son principe. Dire : « Chez ces montagnards du Nord marocain, les pratiques sociales qui contredisent les principes de la généalogie agnatique sont x fois *plus* nombreuses qu'en milieu bédouin » est plus équitable que de dire : « Le nombre de ces cas signifie que leur société est d'une *autre* nature » ; ou encore, si l'on préfère : « Ces cas révèlent des principes organisateurs *autres* que ceux en usage en milieu bédouin ».

Comment ce glissement (*plus* ici que là, et non : *seulement* ici et non pas là) d'un pôle (les pasteurs nomades) à l'autre (les montagnards sédentaires) a-t-il été possible ? Les facteurs sont multiples, il faudrait pour les débusquer faire œuvre d'historien. Je ne m'essaierai pas à des reconstructions nécessairement hasardeuses. Peut-être faudrait-il invoquer la sédentarité – doit-on dire « la sédentarisation » pour marquer le mouvement plutôt qu'un état intemporel ? Ou l'intervention de facteurs externes ? Berdouzi donne tout à trac :

« Les alliances militaires, les échanges économiques, l'islamisation, les mouvements maraboutiques, la formation des grands États historiques, la pénétration du Makhzen, etc. »[100]

Il reste à montrer comment ces facteurs agissent plus vite dans un contexte que dans l'autre, chez les montagnards sédentaires plus vite que chez les Bédouins... À bien le lire, il est exact que Munson ne prétend pas que la disparité des origines familiales – au niveau du village, de la tribu et des degrés intermédiaires – soit une réalité exclusive du Rif (et des autres populations sédentaires de montagne)[101]. Il est plus nuancé : si en effet de nombreuses tribus « nomades » ou « anciennement nomades » n'ont pas, elles non plus, de tradition d'ancêtre commun, du moins certaines l'ont-elles et avec des effets politiques et sociaux bien précis : ce n'est jamais le

99- Hammoudi, 1974.
100- Berdouzi, 1986 : 160.
101- Munson, 1989 : 388.

cas dans le premier groupe (les sédentaires). Voilà quelle serait la singularité de ce groupe : on n'y trouve jamais d'ancêtre tribal commun. Cela reste-t-il exact ?

À ce point du débat, il est temps d'introduire l'apport des historiens. Dans un domaine qu'on a cru, un peu vite, réservé aux seuls sociologues et ethnologues-anthropologues, Larbi Mezzine intervient de sa place – la recherche archivistique doublée d'une étude linguistique, avec appui sur le terrain – et jette un éclairage nouveau sur l'approche comparée des institutions « nomades » et « sédentaires »[102]. L'occasion en est le terme *mzarig*, qu'il rencontre dans un recueil de coutumes rédigé au Tafilalt vers la fin du XIX[e] siècle. Ce lui est l'occasion d'un long commentaire qu'il aurait fallu pouvoir reproduire en entier. Je choisis :

« [mzarig] *Pluriel de* mezrag*, terme utilisé par les populations arabophones des oasis du S.-E. marocain pour désigner la personne répondant d'un lignage dans une assemblée de* qsar*. On l'appelle également* sahib lmezrag*. L'équivalent de ces deux termes en milieu berbère au Tafilalt est* amur*, et* bab n-umur*. »*[103]

Après avoir rappelé que *mezrag* et *amur* ont tous les deux comme sens premier « la flèche, la lance, le harpon », l'auteur ajoute :

« (...) le sens politique, social et moral qu'il [le mezrag*] a pris dans le contexte marocain, ne lui est pas connu dans sa langue d'origine [l'arabe]. Ceci postule pour un transfert sur le terme arabe de l'acquis de civilisation du terme berbère* amur*, et montre l'intérêt d'une étude sur les acceptions de ce terme dans la langue berbère. »*

L'auteur s'y livre, en se reportant à un ouvrage de généalogie médiéval (le *Kitāb al-ansāb*) où apparaît pour la première fois le terme *amur*, à l'occasion de la conversion des Haksura par 'Uqba ibn Nafi' :

« [celui-ci prend sa lance à leur chef, Hurma] et lui dit : que ceci soit [le signe d'] un pacte de non violence entre nous (...). Et le pacte scellé par Hurma, ou amur n-lhurma*, devint depuis dans la langue de cette tribu, une expression par laquelle ils prêtent serment dans leurs alliances et engagements. »*

102- S'ils ne relèvent pas directement de la controverse qui nous occupe, les travaux d'A. Sebti jouent également très finement, dans le registre des institutions politiques de l'espace rural, du déchiffrage de manuscrits coutumiers et de l'approche linguistique.
103- Mezzine, L., 1987 : 183-185, note 8. Lire aussi Sebti, 2003, notamment pp. 144 et suivantes où il examine la polysémie de termes comme *mezrag* et *amur* dans le cadre des relations intertribales.

Il nous invite ensuite à un essai de reconstitution des origines :

« Contrairement à la ‘achira *bédouine sémitique qui a un contenu de population et qui trouve sa cohésion dans l'idée d'une parenté consanguine, amur désigne probablement un groupe souvent hétérogène, lié à un terroir (...) »*

Est-ce parce qu'elle est affranchie de ce lien au sol (le territoire, source de cohésion de l'*amur* et, en même temps, source de vulnérabilité une fois que ce support disparaît, dans l'éventualité d'une guerre de conquête, par exemple) que « la structure sociale bédouine en Afrique du Nord a pris le pas sur la structure autochtone préexistante ? ». C'est ce qui nous est suggéré par L. Mezzine :

« En analysant la terminologie berbère se rapportant à la morphologie sociale, nous sommes étonné de l'absence de termes berbères ayant le sens de tribu, et nous remarquons que le terme taqbilt *utilisé n'est que l'arabe* qabila *à peine déformé. L'adoption de ce terme arabe par la langue berbère étant intervenue au plus tôt avec l'islamisation et au plus tard avec l'arrivée des tribus arabes en Afrique du Nord, c'est-à-dire entre les VIIIe et XIe siècles, cela nous donne une raison de croire qu'avec ce terme c'est tout le modèle tribal arabe qui s'était imposé à ce moment-là à la société nord-africaine, et que de cette époque date la disparition de* amur *en tant qu'unité généralisée de la structure sociale nord-africaine. Néanmoins, si l'expansion arabe devait diffuser le modèle tribal bédouin, il faudrait probablement modérer l'effet de cette mutation en disant que la structure sociale bédouine a dû elle aussi assimiler le contenu économique et social des unités de la structure préexistante, et que beaucoup d'*amur*-lignages n'ont probablement pris du modèle tribal arabe et bédouin que le nom. »*

En quoi nous retrouvons la thèse de Munson. À laquelle j'ai déjà opposé quelques arguments. Au moins l'étude de L. Mezzine est-elle l'occasion de mesurer, à travers une analyse sémantique précise, l'effet du transfert croisé des mots et des modèles. Cela reste, même si je préfère privilégier pour ma part davantage la mise en valeur des emprunts réciproques plutôt qu'une altérité de deux modèles. Le large chevauchement des systèmes définis ici comme « arabe » ou « bédouin », d'une part, et comme « structure (ou « société nord-africaine ») autochtone préexistante » (*i.e.* « berbère »), d'autre part, me semble plus plausible que l'hypothèse d'une radicale hétérogénéité entre « la structure sociale bédouine » et « la structure préexistante ». D'autant que cette dernière formule rend en outre uniforme ce qui, à l'échelle, déjà, du Maroc et davantage encore de l'Afrique du Nord, était certainement très divers du point de vue de la morphologie sociale.

Continuons à interroger l'histoire. Parmi les facteurs qui pouvaient expliquer l'affaiblissement allégué du principe agnatique dans les tribus, Berdouzi citait « la formation des grands États historiques ». Un travail récent apporte sur ce point un éclairage nouveau : puisant aux sources de la politique califale, à la charnière des dynasties omayyade et ‘abbasside, l'auteure montre que, dès cette époque, c'est-à-dire pratiquement dès l'origine de l'État islamique, était en place le mouvement contradictoire de « l'image que se font d'elles-mêmes les tribus » (image largement partagée dans les autres couches de la société) et de leur pratique réelle. Son argumentation, dans ses propres termes, est la suivante :

« (…) le modèle [le « système lignager-segmentaire »] suppose une solidarité mécanique des segments et (…) ignore leurs intérêts particuliers. Or l'expérience nous apprend le contraire (…). Souvent c'était la proximité géographique qui jouait un rôle décisif dans la formation d'alliances tribales. En d'autres cas, les exigences de la vendetta poussaient les tribus à s'allier contre un ennemi commun. (…) La formation d'alliances tribales ne doit donc pas être regardée comme une fonction de la parenté patrilinéaire. »[104]

La contradiction préexistait à la politique califale et celle-ci savait parfaitement en jouer : par l'attribution de postes officiels et de cadeaux, elle faisait fond sur « l'absence de pouvoir institutionnalisé dans les tribus » :

« Le pouvoir d'un chef était limité puisque dépendant du consensus de ses confrères, ceux-ci pouvant toujours se tourner vers quelqu'un d'autre (…). La concurrence interne était donc, à mon avis, un phénomène général qui empêchait la formation d'alliances tribales stables. Pour contrôler les tribus, le gouvernement profitait de cette concurrence interne et n'avait pas besoin de recourir au conflit prétendu entre Qays et Yaman[105]*. (…) Au lieu de deux confédérations fixes, nous observons donc tout un spectre de tribus et de clans, formant des alliances selon leurs intérêts particuliers*

104- Orthmann, 2002. Les citations de l'auteure sont tirées du résumé d'une conférence donnée à l'IREMAM, Aix-en-Provence, le 16 mars 2001.

105- Selon les généalogistes arabes des IIe et IIIe siècles (H.), les tribus arabes descendent de deux ancêtres, Adnān et Qahtān, les deux grands groupes ainsi formés étant nommés respectivement Qays et Yaman, déterminant par là une opposition fondamentale (les Qays contre les Yaman) et une solidarité intangible entre les segments propres à chacun des deux groupes. Cf. Orthmann, 2002.

et s'opposant, malgré leurs liaisons généalogiques, pour remporter l'avantage sur des concurrents internes. » (idem).

Proximité géographique, logique de la vendetta, l'auteure fait par ailleurs aussi allusion à l'affiliation maternelle dont nous avons pu, en effet, mesurer le poids. Ainsi donc, voici des tribus on ne peut plus « arabes », qui :

— ont bien un (ici deux) ancêtre(s) commun(s) ;
— continuent d'affirmer bien haut la prééminence des « liens du sang » comme matrice de la solidarité ;
— ne suivent toutefois pas toujours le principe agnatique pour constituer des alliances ;
— ne sont, en cela, pas le jouet du pouvoir central mais s'offrent d'elles-mêmes ainsi aux manipulations de ce dernier…

Nous sommes loin du schéma qui fait des « Berbères », ou encore des vieilles paysanneries sédentaires, ou enfin des tribus usées par des siècles d'accommodement avec l'État, cette part importante de la société rurale qui échapperait au modèle segmentaire. Ils n'y échappent pas plus que les plus Bédouins parmi les Bédouins n'y échappent eux-mêmes – tout en s'énonçant, les uns comme les autres, strictement « segmentaires » : prééminence des « liens du sang », avec résolution des conflits, internes et externes, sur la base de ce principe.

Il existe, dans le Rif, le souvenir d'un temps où l'ensemble des populations qui occupaient sa partie occidentale et centrale se rangeait en deux grands partis, les ligues « ghmara » et « senhaja », dont l'opposition a, semble-t-il, caractérisé pendant des siècles les relations intertribales de la région. Lakhsassi et Tozy[106] reviennent, dans un tout autre contexte (le Haut Atlas et l'Anti Atlas), sur ce classique de la littérature ethnologique du Maghreb qu'est le *leff*, dit encore *ṣoff*, que les Jbala désignent plutôt sous le nom de *'alem* (bannière). Ces auteurs en montrent la pertinence, dans les limites cependant de l'histoire locale où les stratégies familiales « individualistes » peuvent reprendre leurs droits. Ainsi, certaines tribus du Haut-Atlas l'ignorent-elles, tandis que d'autres en reconnaissent le principe mais

106- Lakhsassi et Tozy, 2000. Voir aussi *supra* la « Présentation », et *infra* le chapitre XI, « Élites… »), section 6. Ce paragraphe et les suivants sont postérieurs à la publication de l'article.

y contreviennent dans la pratique. C'est dans l'Anti Atlas (Sous) que le jeu des alliances entre les tribus selon le principe des *leff*-s apparaît particulièrement éclairant. Déjà au XIIe siècle, al-Idrisī notait :

« Les gens du Souss se divisent en deux groupes partisans (…). Entre les deux groupes, il y a continuellement guerres et luttes, effusion de sang et vendetta »[107]

Al-Idrisī donne à ce conflit une cause religieuse (sunnisme/chiisme), mais d'autres interprétations, dont celle de Mukhtār al-Sūsī, en font un affrontement entre :

« le peuple sédentaire d'origine, partisans des Chérifs idrissides [et] des nomades envahisseurs : Sanhaja et Zenata »[108].

Ne retrouve-t-on pas là le conflit entre Ghumāra et Ṣanhāja, les seconds venant, dans leur lente et vigoureuse poussée vers le nord – qu'on voit donc aussi en action dans le Sous –, bousculer les sédentaires Ghumāra à cette même époque où les Idrissides voient leur dynastie vaciller ?

Les deux auteurs, en définissant le système des *leff*-s comme assurant le « maintien de l'ordre dans les sociétés où le monopole de la violence légitime échappe à l'État » font, à raison, référence à la théorie de la segmentarité, cet autre moyen de « maintenir l'ordre social [par] un jeu d'équilibre et d'opposition », en l'absence d'« ingérence du pouvoir central ». L'analyse segmentaire donnerait la clé des alliances/oppositions de petite échelle, le système des *leff*-s le ferait à grande échelle (185). Mais, comme l'a montré le débat entre Hart et Munson, pour pouvoir parler de segmentarité il faut faire intervenir la parenté agnatique : l'ordre est maintenu par l'opposition équilibrée des segments, lesquels suivent l'échelonnement des générations en ligne masculine. Si les alliances et les oppositions de petite échelle suivent les points de segmentation de la généalogie patrilinéaire, même fictive, c'est qu'on a affaire à un jeu politique conforme à la théorie de la segmentarité. Si les alliances/oppositions entre groupes familiaux se font hors généalogie en ligne masculine, c'est que la société échappe à la pression du principe généalogique : pas de solidarité agnatique, pas de validité de la théorie segmentaire, a-t-on pu écrire plus haut. Au contraire, lorsque on a affaire aux alliances/oppositions entre *leff*-s, ce n'est pas dans

107- Al-Idrisi, 1972-75 : 228, cité par Lakhssasi et Tozy, *op. cit.* : 189, note 3.
108- Lakhssasi et Tozy, 2000 : 193.

la parenté qu'on va en chercher la justification, mais dans de vieilles lignes de partage qui remontent à un contexte historique particulier.

Ainsi, la théorie de la segmentarité et la théorie des *leff*-s ont ceci en commun qu'elles éclairent le système de résolution des conflits dans des sociétés où l'ingérence de l'État est minimale, mais elles s'opposent sur la question du primat de la généalogie patrilinéaire. En somme, ces deux systèmes ne sont pas tant complémentaires (en termes d'échelle de grandeur) qu'ils ne s'excluent.

3. Les Jbala et la vendetta

On voit bien qu'en n'ayant affaire qu'aux seuls Rifains, Hart, même s'il a pu interpréter parfois imprudemment son matériel, ne nous a pas tenus éloignés de leurs voisins, les Jbala. Son traitement de la question du principe agnatique comme mode d'organisation des sociétés arabo-berbères rurales (qui peut avoir des extensions citadines, d'ailleurs), y compris dans les contradictions de sa mise en œuvre, ne nous autorise pas à distinguer entre deux types de sociétés, les unes « sédentaires », les autres « nomades ». Ou, ce qui en serait une version exacerbée, les unes « berbères », les autres « arabes ». Sans doute, certaines particularités de la société rifaine (comme le très fréquent recours à la vendetta) ont pu inciter Hart à concentrer ses efforts sur l'observation et la description d'un champ qui eût été moins immédiatement perceptible chez les Jbala. C'est justement là un apport inestimable, pour indirect qu'il soit, à la connaissance de ces derniers. Il nous permet de comprendre, au-delà d'apparences, leur totale ancrage au monde rural arabo-islamique, tant dans l'organisation – qui a pu faire penser à de « petites républiques indépendantes » ou même à des « cantons suisses » – que dans l'aspect physique et humain de leur contrée : paysage étonnamment verdoyant et fréquemment d'allure bocagère, maisons de chaume, hommes et femmes laborieux, inventifs et souvent adonnés à l'étude. Des traits qu'on ne prête trop communément qu'aux « vieilles sociétés paysannes », elles-mêmes trop communément imaginées à mille lieues des rivages africains de la Méditerranée…

Il faut encore interroger les données de terrain. Sur la question des *leff*-s, mieux cerner le rôle de la parenté cognatique, en particulier avec les ligues « ghmara » et « senhaja ». Sur la question du meurtre par représailles, ou dette de sang (*ṭolb* dans le parler des Jbala), approfondir l'enquête sur le partage de la *diya*[109] ; recenser plus systématiquement les conflits qui peuvent engager la tribu tout entière aux côtés de telle de ses « fractions ».

Mes propres données sur les Jbala sont maigres sous cet aspect. Je ne dispose que de trois exemples. D'abord, d'un conflit entre deux villages voisins, Buhani et Lehra, appartenant à une même fraction (*rba'* ou « quart », aujourd'hui *machaykha*) des Bni Gorfet, à la veille du protectorat. Il fit soixante-quatre victimes en un an. Il faudrait en savoir plus sur l'identité et les raisons des deux adversaires qui ont déclenché l'affaire. Puis d'un conflit entre deux villages (Dar Rati et Qozqaz) appartenant à des tribus différentes (Soumata et Ahl Serif), à propos d'un terrain situé près de la limite qui les séparait. Le *ṭolb* (dette de sang) entre ces deux villages semble se situer sous Hassan I[er]. Il était féroce (« chaque parti incendiait les maisons de l'autre et on tirait sur les fuyards ») et entraînait, dans ses différents épisodes, « les Soumata d'un côté, les Ahl Serif de l'autre ». Il fallut l'intervention des *'ulama'* des Bni Gorfet voisins (acteurs neutres dans ce conflit, puisque extérieurs aux déterminations de type agnatique qui rassemblaient chacune des deux tribus affrontées) pour qu'un règlement fut accepté (un mur de pierres divise encore le terrain). Si le premier conflit peut, à la rigueur, du fait de l'insuffisance de l'information, être assimilé à une « guerre des cantons », classique des sociétés paysannes[110], il n'en va pas de même du second, puisque le niveau de mobilisation dépasse la seule communauté de voisinage et illustre une conception du « nous » exprimée en termes de parenté, pour fictive qu'elle soit.

Troisième exemple, une affaire de dette de sang entre deux familles, l'une de Had Gharbia, dans la plaine, l'autre de Bni Gorfet. Dans une bousculade lors de l'étape de Sidi Heddi sur le chemin de Mouley 'Abslem, lors de son moussem annuel, un meurtre se produit. Son auteur réussit à

109- « Dans la société maure, la constitution des groupes liés (*'aṣab*) pour la *diya* apparaît en grande partie contractuelle et négociée politiquement, même si les liens agnatiques sont privilégiés. » (Bonte, 1991 : 157).

110- Dans le même ordre d'idée, on a analysé en Andalousie contemporaine la coupure fréquente des villages en deux, sous les auspices de confréries religieuses (« *partidos* » plutôt que « *cofradias* ») « auxquelles les villageois appartiennent de naissance et que dirigent traditionnellement de grandes familles de propriétaires fonciers. » (Combessie, 1989 : 159).

s'enfuir, déguisé par les siens (les Bni Gorfet) en femme. La famille de la victime veut en appeler aux autorités (espagnoles alors) ; les Bni Gorfet se cotisent pour payer la *diya* (1 200 *rial*-s de Hassan Ier) que leur contribule, très pauvre, ne peut réunir et le meurtre est « pardonné ».

On peut aussi puiser dans la littérature coloniale. Ainsi, Michaux-Bellaire :

« Le régime de la responsabilité collective est courant dans les tribus de montagne. Par exemple un Rhoni est venu à un marché d'Ehl Serif, on lui a volé sa mule et il n'a pas pu se la faire rendre. Il revient dans sa tribu, où il rend compte de ce qui lui est arrivé et il attend (...) ». [On va s'emparer de la mule d'un Serifi en transit, et on la retient en attendant que le voleur soit retrouvé]. « Mais il arrive quelques fois que le Serifi a mauvais caractère : au lieu de rechercher le voleur de la mule du Rhoni, il réunit ses parents et ses amis et va voler un troupeau (...) aux Rhona. Ceux-ci se fâchent à leur tour et la guerre est déclarée (...). Il arrive quelques fois qu'un simple vol de mule est le point de départ d'une fusillade terrible pendant des mois entre quatre ou cinq tribus prenant partie les unes pour celle du volé, les autres pour celle du voleur (...) »[111]

« Pendant plusieurs années, les Rhona n'eurent pas de gouverneur (...). La tribu se gouvernait elle-même et avait nommé un Cheikh er-rebia*, ou* Cheikh es-siba*. Cette nomination n'est pas faite, à proprement parler, à l'élection, mais par le consentement général de la* Djemâat el-Kebira*, ce que l'on appelle la* Djemâat el-Qabila Kaffa*, la réunion de la tribu toute entière (...) ». L'auteur précise encore (1911 : 44) : « la* Djemâa *de tribu se tient en général au principal souk, annoncée par des crieurs ou par des feux* (menara) *en cas d'urgence (...) »*[112]

Ou d'autres chroniqueurs. Comme Walter Harris, quand il cite les deux grandes familles, les Deilan et les Duas, qui dominaient les Anjra (tribu située entre Tanger et Sebta/Ceuta) au début du XXe siècle. Leurs chefs étaient parmi les plus influents notables de la tribu ; parmi eux, « les Deilan étaient les plus puissants, car le vieux cheik avait de nombreux fils, neveux et parents ». Le chikh Duas invita les Deilan à un grand festin où il les fit assassiner. Duas devint pendant quelque temps le chef incontesté de la tribu. Il fut abattu sur le chemin du marché par un neveu du *chikh* Deilan, neveu qui fut tué à son tour mais après avoir abattu au total onze Duas[113].

111- Michaux-Bellaire, 1911 : 50.
112- *Op. cit.* : 398.
113- Harris, 1929 : 226, 227.

Les monographies de tribus des *interventores* (l'équivalent des contrôleurs civils de la zone d'occupation française) fournissent aussi des indications qui, toutes, soulignent comment, chez les Jbala – et malgré les efforts de leurs nombreux *chorfa* et *foqha* –, la dette de sang (*ṭolb*) ne s'épuisait bien souvent que dans une spirale de meurtres :

« Los parientes de la víctima según la costumbre [el « aorf »*] conservan el derecho de matar al criminal mientras éste no haya satisfecho la* « día » *(…). Al ocurrir un crimen, el autor (…) o huye a otra* kabila *o busca refugio en una mezquita o santuario o en casa de algún indígena cuya influencia sera garantía de su refugio. (…) Una vez (…) refugiado el criminal, queda prohibida la venganza creyéndose que el profanador quedaba maldecido (…) y aunque en otras* kabilas *estaba prohibida la venganza en los zocos, es ésta se vengaban en ellos sin que nadie tomara represalias. (…) No obstante lo dicho, en ocasiones un indivíduo de la familia del muerto tomaba por sí la venganza contra el matador, haciendo otro tanto la familia de éste y complicándose la cuestión de tal manera que frecuentemente intervenían los de un aduar contra otro y hasta los de diversas fracciones. »*[114]

« (…) El autor de la muerte debía rendir cuentas de su delito y (…) era absuelto por el Xerif *el criminal cuando el muerto había matado a su padre. Los* Xorfas *son los que intervienen generalmente en las reconciliacones y para más garantía arreglan una alianza matrimonial entre ambas familias, pero regularmente y aún haciendo ésto, las venganzas continuan siempre que haya posibilidades. La venganza está prohibida siempre, y este delito está agravado cuando se lleva acabo durante el mes de Ramadan, Pascuas, en recintos sagrados o durante el rezo.*

Los pleitos entre familias pasaban generalmente de padres a hijos y no se arreglaban nunca, viniendo ordinariamente a degenerar en « tolb » *una pequeña cuestión de pastos. »*[115]

Ce qui donne (je souligne les passages qui mettent l'accent sur le caractère irréductible de la vendetta et l'implication de larges groupes familiaux) :

« Les parents de la victime conservent, selon la coutume *['orf]*, le droit de tuer le criminel tant que n'a pas été réglée la *diya*. L'auteur d'un crime fuit vers une autre tribu ou bien cherche refuge dans une mosquée ou dans un sanctuaire ou encore dans

114- Chez les Soumata, Archivo General de la Administración (Alcalá de Henares), section África, boîte MK 7.
115- Chez les Bni Ahmed, *idem*, boîte MK 18.

la maison d'un indigène dont l'influence garantisse sa sécurité. Une fois ce droit d'asile obtenu, la vengeance est impossible car le profanateur craint la malédiction qui le frapperait. *Si dans d'autres tribus le droit à la vengeance est suspendu dans les marchés, dans celle-ci il ne l'est pas*. Il arrive cependant qu'un parent de la victime prenne à sa charge l'exercice de la vengeance, amenant en retour une action de l'autre famille *jusqu'à ce que l'affaire se complique au point qu'un village intervienne contre un autre et même une fraction de tribu contre une autre*.

« L'auteur d'un meurtre devait rendre compte de son crime. Etait absout par le chra' celui qui avait tué pour venger son père. [Est absout aussi l'auteur d'un meurtre accidentel quand il est commis par un ami de la victime.] Ce sont les *chorfa* qui interviennent en général dans les réconciliations qu'ils renforcent par une alliance matrimoniale entre les deux familles. Cependant, *malgré tout cela, les vengeances continuent chaque fois qu'une possibilité se présente*. La vengeance est toujours interdite et ce délit est aggravé lorsqu'il se produit pendant le mois de Ramadan, les fêtes canoniques, dans une enceinte sacrée ou pendant la prière.

« Les querelles entre familles se transmettaient en général de père en fils et ne se résolvaient jamais, un petit différent à propos d'un pâturage dégénérant le plus souvent en *tolb*. »

Sont ainsi réaffirmés : la mise en jugement de tout crime, son absolution en quelques cas, le droit d'asile, la loi du talion comme principe premier, la responsabilité collective de la parenté agnatique, l'intervention de médiateurs, une réglementation des lieux où la vengeance peut être poursuivie, la persistance de l'engrenage des représailles malgré toutes ces précautions.

Par ailleurs, la littérature coloniale nous renseigne sur diverses institutions qui reflètent la décentralisation poussée dont jouissait alors, à l'échelle du Maroc tout entier, les tribus (et, en leur sein, parfois les fractions) :

— les codes coutumiers : ils sont rares, semble-t-il, chez les Jbala, mais valent qu'on les signale car on les a trop souvent attribués aux seuls Berbères, et aux Rifains en particulier.
— les comités de direction militaire, *ayt arba'in* ou *bu l-arba'* (même remarque).
— les étendards de guerre, *'alam*, présents jusqu'au niveau de la fraction de tribu, contrairement à la situation en plaine.

— le porte-lance garant des accords passés par la tribu ou la fraction, *mulmezrag* ou *mezrag*.
— la caisse commune, *bit el-mal*, sous la garde de la mosquée principale du village ou de la tribu.

Toutes ces institutions sont des émanations des *jama'at* de tribu, de fraction ou de village[116]. Je les rappelle pour mémoire car elles n'ont pas un caractère déterminant dans le débat qui nous occupe : sans davantage de données (alliances matrimoniales, mise en mouvement de l'ensemble tribal...), elles peuvent tout aussi bien conforter l'idée qu'il existe un niveau privilégié, entre la tribu et le village, d'identification des cellules élémentaires – à base territoriale et non agnatique – de ces sociétés de montagne.

On voit que peu de différences apparaissent entre Jbala et Rifains en ce qui concerne la norme. Dans la pratique, il en va différemment : le taux des meurtres est indubitablement beaucoup plus élevé chez les Rifains que chez les Jbala. Crimes d'honneur, soulignons-le, car tous les auteurs y indiquent le caractère exceptionnel des crimes crapuleux et même des vols ; à l'inverse, on rapportait chez les Jbala un recours jadis assez généralisé au vol de bétail et à l'attaque des voyageurs, avec fréquents enlèvements. Faut-il emprunter le schéma de Black-Michaud[117] qui établit une corrélation entre la rareté des ressources (comme, dans le Rif oriental, une rareté des sols arables et des pluies aggravée par une forte démographie), et la multiplication des occasions de conflit, avec un surinvestissement dans la sphère de l'honneur ? On sait le pays Jbala mieux arrosé et soumis à une pression démographique moindre. Ceci dit, il n'est pas possible d'affirmer que les Jbala agissent en ces affaires selon des principes différents que ceux en vigueur dans l'ensemble des sociétés arabo-musulmanes régies par le *chra'*.

À trop singulariser les populations sédentaires de montagne, à trop opposer leur système social à celui des populations de pasteurs nomades, de plaines en général mais parfois aussi de montagnes, le risque est de forcer les réalités dans un schéma trop rigide. Et de clore prématurément un dossier qui n'est pas simple. Prendre au pied de la lettre l'équation : une société tribale = *a kinship society*, et la retourner pour en exclure Rifains et Jbala,

116- Voir le chapitre XI, « Les élites… ».
117- Black-Michaud, 1975.

c'est aller trop vite en besogne. Aussi quand Hart continue à y voir une différence de degré et non de nature, je le rejoins[118]. C'est, me semble-t-il, par davantage de travail, que ce soit sur les actes et les manuscrits locaux, sur les archives makhzéniennes ou à travers les enquêtes de terrain que l'on parviendra à mieux comprendre le rapport qui s'établit dans les montagnes du Nord entre de « vieilles sociétés sédentaires » et les principes, éventuellement duels et contradictoires, qui définissent l'organisation tribale.

III- L'autre *et (est)* soi ?

L'Autre, pour le Jebli, c'est déjà, nous l'avons vu, le Rifain ou l'« Arabe » de la plaine. Un autre, certes, mais où naturellement on peut reconnaître un peu de soi : la proximité géographique, des siècles d'histoire commune, l'unité de la religion et de l'État... L'Autre, absolument, c'est alors le chrétien (bien plus que le juif qui partage tous les paramètres précités, sauf un). Et plus qu'un autre, l'ibérique, n'est-ce pas ? Qui a tant montré d'obstination à prendre pied sur « la rive d'en face », après avoir proprement nettoyé « la sienne ».

Pourtant, sur les deux rives, ici tellement proches, un même plissement, les mêmes roches, le même sol, un même climat. Et longtemps, la même population, une histoire commune. Qu'en est-il de la société de montagne d'en face ? Il était légitime de se poser la question de cette Andalousie cordillère et méditerranéenne[119] : qu'en a fait le paysan de Castille ? L'a-t-il mise en valeur d'une autre façon ? A-t-il tout extirpé de l'occupation antérieure ? Une interrogation qui renvoie, en fait, à deux problématiques :

1- celle d'une agriculture et d'une société de montagne dans les conditions propres au bassin occidental de la Méditerranée (conditions entendues comme antérieures aux bouleversements techniques et humains des XVIII[e] et XIX[e] siècles) ;
2- celle de la gémellité qui se noue sur le détroit de Gibraltar.

On aura garde de se faire trop d'illusions sur ce qu'il peut rester de Soi chez l'Autre (dans les deux sens) pour ce qui est de la culture et de la société. Les historiens devront nous aider à mesurer la part qui reviendrait,

118- Hart, 1994 : 111.
119- Les chaînes bétiques qui se succèdent depuis le méridien de Gibraltar jusqu'au méridien d'Alméria et que le sillon intra-bétique, au nord, sépare du reste du système bétique (Mignon, 1982).

dans ces provinces du Nord marocain, à l'arrivée des Moriscos et, plus largement, de tous les réfugiés d'Espagne musulmane. Ces apports pourraient être multiples, mais on peut aussi exagérer leur rayonnement. Un exemple : doit-on leur attribuer la couverture en tuiles rondes des maisons dont nous avons le témoignage dans plusieurs villes du Nord (Chefchaouen, mais aussi, jusqu'au XIX[e] siècle, Ksar El-Kebir et Ouazzane, et Tétouan encore au XVIII[e] siècle) ? Ce serait tentant. La tuile, dans l'Islam occidental, exception faite de l'Espagne justement, est rarement employée (sauf dans les cas précités ainsi qu'à Testour, en Tunisie, notoirement d'origine morisque, et dans les villages de Grande Kabylie, en Algérie, où cette origine est plus incertaine) hors des mosquées et sanctuaires[120]. Pourtant elle a pu avoir une autre extension dans le passé[121].

Laissons les Moriscos sans quitter ce domaine. On sait que la maison chez les Jbala est recouverte d'un toit de chaume (aujourd'hui remplacé rapidement par la tôle ondulée en zinc), à double pente. Au nord-est, les Ghmara ont la terrasse de terre battue qui caractérise l'habitation rurale en dur du reste du Maroc. En réalité les Ghmara (et les Senhaja) de la chaîne centrale ont aussi la maison au toit de chaume, ce n'est qu'à plus basse altitude, à l'approche de la rive méditerranéenne, moins arrosée, qu'ils passent à la terrasse, celle-ci débordant à l'ouest chez leurs voisins Jbala immédiats, les Bni Saïd. Il y a donc dans le Rif occidental déjà une spécificité culturelle.

Or on retrouve ce trait particulier en face : la moitié occidentale de la bordure bétique de la Méditerranée, et de façon certaine la Serranía de Ronda avec sa plaine littorale, ont la même maison au toit de chaume à double pente, *chozo*, dont le matériau le plus courant est, là aussi, l'engrain, appelé chez les Jbala *achqaliya*, en Andalousie *escaña*, deux formes dérivées du latin *secale*. Par ailleurs, cette Andalousie connaît également le passage oriental à la terrasse[122]. Outre la toiture, l'architecture des Jbala est encore notable par ses galeries couvertes ou loggias (*nbaḥ*) qui éclairent sa façade (seuls les Anjra du détroit s'en dispensent). Elles paraissent uniques dans le paysage

120- Erzini, 1991.
121- Une étude récente (Cressier et al., 1998-a) sur la forteresse de Qal'a Hajrat al-Nasr (Soumata, province de Larache), a permis d'identifier à l'occasion d'une rapide prospection de surface en été 1993, une abondance de tessons provenant de tuiles rondes : or, le site est idrisside, c'est-à-dire bien antérieur aux immigrations andalouses.
122- Sermet, 1951, Delaigue, 1990.

rural marocain alors que le *nbaḥ* est un élément du patio de la maison citadine marocaine ; peut-on retracer d'autres filiations ?

Passons en revue les autres possibilités de rapprochement que nous permet un survol, même rapide, de ces deux ensembles de chaînes méditerranéennes. D'abord, et depuis l'Antiquité, la densité urbaine (pour le Rif occidental on a parlé d'une ceinture de cités) : la zone du détroit est fortement impliquée. Puis, la concentration de l'habitat en gros villages allongés, à mi-pente. Ici la géologie commande qui, presque partout (à l'exception notamment de la Sierra Nevada, au cœur de la cordillère Bétique, qui est cristalline), superpose des crêtes gréseuses ou calcaires et un soubassement marneux, dessinant une ligne horizontale de sources au contact de ces deux roches, la supérieure poreuse, l'inférieure imperméable. En Andalousie, les « pueblos blancos », selon l'expression popularisée par le ministère du Tourisme, sont compacts, mais à l'époque islamique ils auraient été aérés par jardins et vergers[123], comme le sont les villages des Jbala.

Ensuite, la densité démographique : dans le Rif, elle concerne davantage encore sa moitié subaride, orientale (120 hab./km^2 chez les Aith Waryaghar, selon Hart) que sa partie occidentale. Au début des années trente, la basse montagne rifaine et les Doukkala (en plaine) étaient les deux régions les plus peuplées du Maroc avec des taux supérieurs à 40 hab./km^2 [124]. En Andalousie, il lui arrivait d'atteindre, avant le brutal dépeuplement récent, des pointes de 300 hab./km^2, ce qui laisse loin derrière les plus riches campagnes du Guadalquivir[125]. La question de la démographie est certainement la clé d'une problématique centrée sur les sociétés de montagne. Cet aspect du dynamisme montagnard est bien pris en compte par les géographes, en particulier au Maghreb[126]. D'autres, pourtant éminents, ont sur ce point besoin d'être corrigés :

« Les montagnes sont les contours pauvres de la Méditerranée. » « Ensemble de hauteurs vides, pauvres en habitants (...), en marge (...) des grands courants civilisationnels qui passent avec lenteur (...) »[127]

123- Delaigue, 1990.
124- Fay, 1972 : 14.
125- Mignon, 1982 : 45, 135.
126- Maurer, 1979.
127- Braudel, 1966 : 87, 171, cité par Mezzine, 1988 : 412, 423.

Ce sont ou d'autres montagnes que les nôtres, ou d'autres temps.

Mais revenons à cette division climatique de la chaîne rifaine. La limite a été précisée par Maurer (1990) : elle part de Jebha sur la côte, s'incurve vers l'est jusqu'à la cuvette de Targuist qu'elle contourne pour s'infléchir plein sud à la hauteur du méridien Al Hoceima-Taza. Ce sont les crêtes culminantes de la dorsale calcaire qui marquent l'arrêt du front humide venant de l'Atlantique. La limite concerne donc à la fois le relief, le climat, le couvert végétal et les hommes puisque, en gros, les Rifains berbérophones ne la dépassent guère à l'ouest.

En Andalousie, la limite de l'influence atlantique passe à peu près sur le même méridien, un peu à l'ouest de Malaga, par environ 4° 30' de longitude ouest[128]. À l'ouest de la Serranía de Ronda, la Sierra de Grazalema connaît le taux de pluviométrie le plus élevé d'Espagne. En revanche, à l'autre bout de l'arc bétique (Alméria), les versants et les plaines sont de caractère steppique, présaharien. En fait, le domaine subaride est décalé vers l'est par rapport à son vis-à-vis rifain grâce à la Sierra Nevada qui culmine (avec le Mulhacen) à 3 482 mètres et qui permet d'alimenter par la fonte des neiges d'importants cours d'eau et sources qui font la richesse de l'Alpujarra. La vraie sécheresse ne commence qu'à partir de ses versants orientaux.

Cette originalité de l'Alpujarra, à l'aplomb de l'Oued Kert rifain, nous retiendra pour plusieurs raisons. D'abord (mais je n'insisterai pas, attendant plus d'informations de nos collègues espagnols), parce que dans l'Andalousie contemporaine, cette sierra a la réputation de cultiver le savoir lettré : ses érudits locaux sont une tradition. Ensuite parce que c'est le dernier bastion des Moriscos en Espagne : le système social et économique de type arabo-musulman a duré ici jusqu'au XVIIe siècle. Enfin parce que l'Ajbul Bucharra, ou al-Bucharrat, est décrite par les auteurs arabes des XIVe et XVe siècles comme « *fertil, organizada, frecuentada* », et par les auteurs chrétiens comme « source de butin »[129]. Sa richesse reposait sur l'exploitation intensive de terres irriguées : horticulture, arboriculture et une céréaliculture elle-même souvent en irrigué, s'étageant sur des terrasses omniprésentes. La réputation de cette région, c'était d'abord la soie : « La meilleure du monde » disent les chroniqueurs. Les paysans qui cultivaient le mûrier et tissaient la soie

128- Mignon, 1982.
129- Trillo, 1992.

s'en vêtaient aussi, ce qui ne manquait pas de frapper les voyageurs[130]. Le débouché était Grenade, de l'autre côté de la Sierra Nevada. Il est remarquable que malgré les difficultés d'accès, l'Alpujarra ait été une voie de passage fréquentée entre la côte et cette capitale.

L'aménagement des pentes en vue de leur contrôle est un indicateur important de l'intensité du travail agricole en montagne. Il doit intervenir dans l'appréciation du niveau atteint, sur ce plan, par les deux sociétés que nous comparons. Suivant Mignon, on trouve de fortes concentrations de ces aménagements en deux points de la cordillère méditerranéenne : dans la Haute Alpujarra et dans l'Axarquia, au nord de Malaga. À propos de la première, il écrit (je traduis) :

« La présence systématique de terrasses (« bancales »*) est ici un phénomène normal imposé par la nécessité de corriger des pentes naturelles trop fortes et par les nécessités de l'irrigation (...). Le traitement caractéristique de ces terrasses réside en leur irrégularité topographique et en l'absence d'un véritable nivellement de la parcelle cultivée. Celle-ci n'est jamais horizontale : (...) elle épouse en les adoucissant les irrégularités du versant (...) [et] corrige la déclivité naturelle sans la supprimer complètement (...). La correction de la pente vise plus à faciliter le travail qu'à éviter un gaspillage du capital hydraulique » [qui est ici] « surabondant ». « (…) Les murs de soutien sont peu fréquents. Un talus peu élevé sépare les terrasses sans le renfort d'un autre dispositif. Le tapis herbacé qui se développe par-dessus est suffisant pour maintenir la terre (...) ».*

[En Axarquia] « Une multitude de murettes basses – quelques décimètres seulement – fractionnent systématiquement et régulièrement le flanc de la montagne. La pente, en fait, n'est pas retouchée et garde toujours un degré élevé. Il ne s'agit donc absolument pas de véritables terrasses, mais de simples talus horizontaux construits en pierre sèche, dont l'unique objet est de retenir le sol et de freiner l'action érosive des eaux de ruissellement. De temps en temps, ils sont coupés obliquement par de petites digues de terre qui courent transversalement à la pente, pour canaliser le trop-plein du ruissellement. »[131]

En revanche, le développement des vignobles sur d'autres massifs proches (par exemple, les Monts de Malaga, plus à l'ouest) n'y a pas entraîné

130- Trillo, *op. cit*.
131- Mignon, op. cit.: 35, 36 et 47.

d'aménagement des pentes, si ce n'est parfois la rigole oblique citée plus haut. J'en ai relevées aussi, en compagnie de Pilar Ordóñez, dans la Serranía de Ronda. Elles sont d'un caractère différent : ce sont, sur des pentes très peu prononcées, de longues bandes horizontales de terres à céréales, échelonnées en larges gradins. La dénivellation, en moyenne d'un mètre, n'est marquée par aucun mur de soutien mais par un simple tapis herbacé. Peut-être relèvent-elles d'une agriculture récente, postérieure à la polyculture minifundiste dont Mignon fait la caractéristique de cette Andalousie méditerranéenne de montagne quand elle n'est pas passée à l'arboriculture spéculative. On sait le rôle de la pression démographique dans l'extension des terrasses en Europe méditerranéenne[132]. On peut en voir d'autres depuis la route, en Andalousie orientale, entre Baza et Huesca, ou près de Saragosse, en direction de Calatayud. Il en est d'identiques en plusieurs points du pays Jbala, notamment au nord de Taounate[133].

En effet, sur la rive africaine, on n'est pas loin de retrouver, en plusieurs points du relief, le même dispositif. Peut-être avec un caractère moins systématique ? Il faudrait dresser la comparaison plus attentivement. Despois[134] a conclu à l'absence de terrasses en Afrique du Nord (au sens strict de terrasse nivelée avec soin sur la plan horizontal et destinée à une culture sèche), sur les reliefs méditerranéens qui se suffisaient d'une céréaliculture pluviale. Il ne concevait leur présence que confinée aux Atlas présahariens, là où l'agriculture est impossible sans irrigation. Dans le Nord, où l'agriculture est pluviale, à quelques périmètres irrigués près, il ne pouvait y avoir que les terrasses-rideaux. Il en inférait une spécificité, sur ce plan, du Maghreb dans l'ensemble méditerranéen. Or les terrasses-rideaux de l'Alpujarra, déjà, nous convaincraient d'une pratique partagée.

Mais la question reste posée : y a-t-il une différence dans l'intensité de la mise en valeur de l'une et l'autre chaîne ? C'est un terrain sur lequel il faut s'aventurer prudemment. La thèse d'une stagnation de l'agriculture en Afrique du Nord précoloniale, pour ne parler que d'elle, n'est pas nouvelle. Sans même suivre Couleau dans les conclusions que j'ai exposées dans la première partie de ce texte, quant à la greffe d'éléments d'origine

132- Frapa, 1989.
133- Voir le chapitre VII, section 1 « La préparation du sol ».
134- Despois, 1955.

bédouine sur l'idéologie des agriculteurs sédentaires, trop d'auteurs ont noté la faiblesse des animaux de trait et de bât (le dromadaire excepté), le caractère rudimentaire et séculaire de l'outillage et, d'une manière générale, le faible rendement de cette agriculture qu'on nomme aujourd'hui traditionnelle. Par ailleurs, il est certain qu'en Andalousie à partir du XVIIIe siècle, l'extension sur les pentes d'une arboriculture (au sens large) spéculative, essentiellement l'olivier et la vigne, plus tardivement l'amandier, par suite du développement de la demande internationale, y a déjà modifié le rapport de l'homme à la terre[135].

De façon sommaire, on pourrait cadrer le débat entre deux positions. L'une conclut à une régression de cette agriculture, sur les deux rives, en se basant par exemple sur l'état du savoir agronomique andalusí que Lucie Bolens définit ainsi[136] : tourné à la fois vers la gestion d'un savoir antique et oriental encyclopédique et vers l'observation directe et l'expérimentation. L'autre met en avant les difficultés auxquelles se heurte l'agriculture de montagne méditerranéenne, du fait du climat et des sols.

La tyrannie des contraintes naturelles n'est pas une donnée d'hier, rive nord, et d'aujourd'hui, rive sud. Ainsi la zone que la Commission de la CEE a classée comme « défavorisée » (sur le plan des ressources naturelles et humaines et des infrastructures), concerne, du Portugal à la Grèce, 27 millions d'habitants pour 56 millions d'hectares de collines, de plateaux et de montagnes sous influence méditerranéenne[137]. Certes l'auteur prend soin de noter que :

« ces « handicaps » n'ont rien d'une malédiction (...) : ils sont, pour une large part, une conséquence du rôle et des fonctions assignées à cet espace tout au long du processus historique de développement du capitalisme. »

Si la marginalisation de l'Europe méditerranéenne s'est aggravée, pour des raisons historiques, au cours des deux ou trois derniers siècles, les conditions de relief et de climat avaient dû déjà peser sur le développement de ces régions indépendamment, par exemple, – facteur historique – de la mise à l'écart de la Méditerranée comme voie de navigation mondiale.

135- Mignon, *op. cit.* : 43-51.
136- Bolens, 1981.
137- Roux, 1993.

À l'échelle réduite qui est la nôtre, il convient d'être attentif à de nombreux indicateurs si l'on veut se prononcer sur les décalages qui ont pu se produire à la fois dans le temps et entre les deux régions étudiées. Il faut interroger leurs archives sur les rendements, les techniques, les façons culturales. On peut aussi intensifier les enquêtes rurales. Pour ce qui est de l'Andalousie, elles s'assimileraient déjà aux conditions d'une archéologie ou, selon une nouvelle terminologie, d'une « archéologie moderne » : si le matériel domestique et agricole, dans les matières et dans les formes anciennes, risque de ne se retrouver que dans les musées ou les encyclopédies, par contre les paysages agraires, les vestiges de bâtiments à usage productif peuvent fournir des renseignements précieux. Ordóñez[138], dans son enquête sur les moulins hydrauliques dans l'Alpujarra, nous permet de remarquer que les principes de leur construction sont similaires, mais que les dimensions ne le sont pas : le diamètre de la roue hydraulique, la turbine, ici horizontale, qui va de 110 à 160 cm, est très supérieur à celui de la roue en usage dans les différentes régions du Maroc, et dans le Rif occidental en particulier (entre 60 et 90 cm) ; de même pour le diamètre des meules (de 105 à 120 cm, contre 60 à 80 cm au Maroc). On admet que la diffusion dans ces régions andalouses de ce type de moulin date de la période islamique. En revanche, il est presque impossible, en l'état de la recherche, de dater les exemplaires aujourd'hui en place, d'autant que les remplois sont fréquents et que nombreux sont ceux qui fonctionnaient il y a encore quelques décennies. Il est donc difficile de savoir s'il y a eu une évolution des dimensions : était-elle déjà aussi grande à l'époque islamique ? Ou bien faut-il la mettre en relation avec un accroissement postérieur de l'intensité du travail ? Il faudrait aussi mener la comparaison avec d'autres massifs de la chaîne Bétique car l'Alpujarra est favorisée par ses ressources en eau. Ordóñez me signalait également un pressoir à huile, *almazara*, à Benaláuria, village proche de Ronda. Sa taille (l'arbre est fait d'une poutre de douze mètres), son âge (XVIIIe siècle) et le fait que ce village à lui seul en ait compté sans doute une demi-douzaine indiqueraient une production d'huile d'olive bien plus importante que dans le Rif occidental s'il fallait en juger par la taille des pressoirs qu'on y trouve en état.

138- Ordoñez Vergara, 1993.

À l'inverse, le Rif occidental montre, dans les villages, une forte présence des activités artisanales les plus variées. Beaucoup ont maintenant disparu sous l'effet de la concurrence extérieure, mais il reste toujours de nombreux tisserands, qui sont en même temps cultivateurs. C'est, là, partie de la notoriété des Jbala. Ce phénomène a-t-il existé en face ?

À ces comparaisons terme à terme de la culture matérielle, il faudrait en ajouter d'autres dans les domaines de la musique et des chants, des contes et des légendes, des mascarades et des saynètes, des processions et des foires, du vêtement (Albarracín Navarro est, semble-t-il, le seul auteur qui ait établi des comparaisons de rive à rive)[139]. Mais aussi le brigandage, l'honneur, la satire, la place de la femme, toute une série de rôles qu'il faudrait mettre en parallèle non seulement de part et d'autre du détroit, mais avec des ensembles plus vastes dans lesquels ces deux sociétés de montagne sont respectivement insérées, afin de repérer d'éventuelles singularités par rapport à leur environnement propre ou, à distance, des similitudes.

Ainsi donc, affiner le profil de la société des pays Jbala reste une démarche nécessaire pour définir à la fois une identité propre et les affinités qu'elle peut avoir avec des sociétés voisines. Au-delà, la réflexion peut s'élargir aux conditions spécifiques de l'agriculture méditerranéenne, d'abord dans une perspective historique, certes, mais aussi pour dégager des enseignements qui rendent plausible un développement maîtrisé de la montagne. Et l'on sait combien la zone rifaine dans son ensemble, où la grande agriculture moderne n'a, par définition, aucun avenir, a besoin de propositions.

139- Albarracín Navarro, 1964.

III
L'espace domestique. Le nom et la demeure[140]

Peut-on considérer l'espace qui cerne l'individu X, sur son arpent de montagne, comme on le fait des divers degrés de son identité : une série de cercles concentriques dont il occuperait le centre ? En réalité, la correspondance n'est pas un simple jeu de l'esprit, il y a en effet, dans une certaine mesure, inscription de l'identité sur le sol. Cela est en tout cas vrai des vieux terroirs marocains (plus largement maghrébins) où le territoire dicte ses conditions à la généalogie, va et vient aléatoire qui nourrit encore de virulentes, mais stimulantes, diatribes chez les observateurs de la scène rurale.

Trêve de généralités, parlons concret. Parlons Jbala. Mieux : d'une seule de leurs *qbila*-s, les Bni Gorfet. Et encore... Il nous faudra accommoder le regard au plus près : on se satisfera d'un *dchar* (village), Lehra, qui, découpé en huit *ḥwam* (quartiers), sera saisi essentiellement à travers l'un d'eux, Rif Fuqi. Là se trouve la demeure de celui dont on va scruter, indiscrètement, les façons d'habiter un espace que l'on vient de définir à double entrée : côté jardin (lisez : sol) et côté... raison sociale (entendez : sang et résidence). On évoquera d'abord, mais brièvement, cette dernière : d'une part « le sang », c'est-à-dire les liens du sang, manière désuète d'en appeler aux pesanteurs de la parenté ; d'autre part, les rapports de voisinage. Une fois situé dans son espace social, le foyer de X pourra alors être décrit dans le détail de son assise matérielle : l'habitation et son insertion dans un espace physique, lui-même fruit d'une élaboration de données naturelles, par, encore mais autrement, le social.

140- « Espace domestique en milieu jbala. Portrait d'un micro-lignage et tableau de son établissement », *Signes du présent*, 3, Rabat, 1988, 13-22.

1. La formation spontanée de patronymes

Qui choisir pour tenir le rôle de X ? L'anonymat, ici, n'est pas de mise. Pas question de travestir les noms car ils ont un sens, en particulier par leur place et leur redondance dans la lignée. Mettre à jour les mécanismes par lesquels l'individu est pourvu des titres qui désignent sa place au sein de la communauté c'est livrer ces titres tels qu'ils sont.

Soit : ʻAli. ʻAli partage avec un certain nombre d'hommes et de femmes une appartenance à un groupe spécifique, une parenté, et l'axe qui le relie à ces autres est une succession d'ascendants en ligne masculine, définissant la filiation agnatique. Théoriquement infinie, il n'en nomme que les trois premiers échelons : son père, le père de son père et le père de celui-là, c'est-à-dire son arrière grand-père, en ligne paternelle. Audelà, c'est l'inconnu (ou presque). Cet arrière grand-père s'appelait El Fqih Ben Taher. « El Fqih » est un surnom, fréquent dans la région. Il évoque une fonction réelle : maître d'école, lettré. « Ben Taher » pourrait laisser penser que l'on a identifié un quatrième échelon, le père du *fqih* mais ʻAli ne l'assure pas : il pourrait s'agir en réalité d'une sorte de patronyme, d'un patronyme en formation, ou quasi patronyme (il dit : *kunya*), que plusieurs générations, en amont, auraient porté après un *Flen* (Untel) qui fut vraiment fils d'un Taher. Ce qui le confirme, c'est que ʻAli cite un Tayyeb Ben Taher qu'il ne donne pas comme le frère du *fqih* mais comme *uld ʻammu chqayq*, son « cousin paternel au premier degré, au sens strict ». De toute façon, il s'agit d'un usage reconnu ici.

Pourtant, ʻAli ne se nomme pas ʻAli « Ben Taher ». Le patronyme en formation a avorté. Non, il se nomme ʻAli « Siya », forme locale de Sfiya (en classique, Safiyya). Son père était ʻAbdallah uld ʻAli Siya et son grand-père, en effet, ʻAli Siya. Or Siya est un prénom féminin. Et qui le portait ? La grand'mère maternelle de ce dernier. En somme, on assiste à la mise en place d'un nouveau patronyme qui se trouvait déjà disponible après l'arrière grand-père Fqih Ben Taher, quand le quasi patronyme en usage tourne court faute d'être repris. Le relais est là, mais sous la forme d'un nom de femme, pris dans la lignée maternelle qui plus est, la première Siya étant l'épouse de l'oncle maternel de Fqih Ben Taher. Située hors de l'axe agnatique, elle nomme la descendance agnatique.

Mais c'est une pratique courante chez les Jbala, du moins ceux-là. Nombre de noyaux familiaux, ou segments de lignage, sont désignés d'après le nom d'une aïeule : Dar Uld Toma, Dar ʻAbselm Sakhrawiya, Dar Taher Mnana... Il n'est évidemment pas question de parler de matrilinéarité latente, le système reste massivement patrilinéaire. Mais peut-être faut-il admettre que cette société aimait à reconnaître qu'une aïeule puisse ainsi marquer une descendance de son empreinte quand une forte personnalité, ou des circonstances, l'avaient signalée à l'attention générale. Ainsi d'un long veuvage qui en ferait la seule autorité de la maisonnée. Ou bien de deux groupes de frères, issus de deux coépouses ou de deux épouses successives, identifiés d'après le nom de leurs mères respectives. Un souverain alaouite, Mohammed II, l'un des fils de Mouley Ismaʻil, était par exemple connu de son temps comme Mohammed ben ʻArbiya ou ben ʻAriba, du nom de sa mère.

2. Patronymes officiels et *charaf*

Nous n'en sommes pas quittes avec le côté « sang », ou la sphère sociale qui enchâsse l'individu. ʻAli partage cette fois avec plusieurs dizaines de personnes du village un autre patronyme : Serrokh, le seul d'ailleurs que retienne l'état civil. Par chance, il existe chez un des *foqha* du village un *chadjara*, un arbre généalogique en bonne et due forme, dont la partie la plus ancienne porte le sceau de Mouley Ismaʻil. L'ancêtre des Srarkha, selon ce document, était l'un des *moqaddem*-s (Moqaddem Hsayen) de la *zāwiya* de Mouley ʻAbslem Ben Mchich (et c'est parce qu'il lançait d'une drôle de façon l'appel à la prière qu'on l'avait surnommé Serrokh : *ka israkh*, il s'égosille comme un coq). À la suite de désaccords, il vient s'installer ici, plus exactement dans le *ḥawma* voisin d'El-Qajdar, près du tombeau de Sidi ʻOmar Ghaylan, où il fonde l'important lignage qui, aujourd'hui encore, malgré les départs et, inversement, les arrivées en provenance des horizons les plus divers, reste dominant dans le *dchar*. Sinon économiquement, en tout cas par le nombre.

Peu de prérogatives restent attachées au statut de première famille (connue) à s'être installée sur ce coin du versant occidental du *djbel* des Bni Gorfet, dans un contexte où la propriété familiale reste rarement intacte sur plusieurs générations mais subit le sort conjugué des mariages exogamiques des filles, quand il s'en produit, et des ventes de parcelles héritées, quand elles ont été elles-mêmes achetées par le défunt, au lieu d'être un bien familial. Il en est une, pourtant, qui n'est pas sans prix : l'ouverture des labours revient aux membres de l'un des trois sous-lignages (sing. *ṭa'yfa*) issus du

moqaddem Hsayen, les Uled Stito (quartier de Rif Sefli[141]). Si quelqu'un dans le *dchar* prenait sur lui de commencer à labourer ses champs avant l'un des Uled Stito, la récolte serait désastreuse pour tous. Les Uled Stito s'y mettent dans la semaine qui suit le jour du *soq* où les villageois auront décidé d'un commun accord que les pluies avaient suffisamment ameubli la terre. Il y a encore une trentaine d'années (la charnière, ce sont souvent les années de l'Indépendance), les Uled Stito remplissaient un seau de terre prise sur les champs de leurs voisins et le versaient sur la parcelle qu'ils labouraient en premier, mélangeant l'une à l'autre. Ce privilège des « maîtres de la terre » au niveau symbolique (pour emprunter une formule qui a plutôt cours en Afrique subsaharienne) existe ailleurs au Maghreb, entre autres dans le Tell algérien où on le nomme *fal* (il concerne aussi, par exemple, la récolte des figues)[142]. Le village voisin de Sakhra a la même pratique. Il est probable qu'elle est générale au moins à cette partie des Jbala.

A-t-on atteint la profondeur maximum des niveaux concentriques d'identité de 'Ali ? Non pas, si l'on considère que, selon le document des Srarkha, leur ancêtre éponyme, un Abu-l-'Aych, descendrait d'un des fils de Mouley Idrīs-le-Second, Qāsem, qui fut gouverneur de la province de Tanger et qui y est enterré. Il y a bien des Bni Abu-l-'Aych, issus de cet ancêtre : de nos jours un savant tangérois de renom illustre encore ce rameau. Mais les généalogistes makhzéniens, qui ont déjà écarté tant de vieilles familles des Jbala de la dignité du *charaf*, ne retiennent évidemment pas nos Srarkha. Pourtant ceux-ci participaient encore, il y a dix ou quinze ans, au partage de la *ziyāra* recueillie lors du moussem de Sidi Qasem... En sens inverse, nul, dans le voisinage, ne songe à accompagner leur nom du titre de *Sidi*. Comme dans les familles les plus ordinaires, seuls ont droit au titre de *Si* ceux des Srarkha qui ont retenu les soixante sections du *qor'an*.

Comparer le destin de cette descendance à ceux de la lignée de Sidi 'Omar Ghaylan et de la lignée dont Mouley 'Abslem Ben Mchich est le fleuron, c'est toucher du doigt la complexité de la notion de *chrif* telle qu'elle est vécue dans les communautés rurales. Les Srarkha ont un arbre généalogique, des dahirs makhzéniens, mais aucun mausolée que l'on vienne honorer d'une *'imara* annuelle, gage d'authenticité au moins à l'échelle locale. Les Ghaylaniyyin,

141- Sur ce nom, Rif-du-bas, voir *supra*, la Présentation, section 3.
142- Voir le chapitre suivant : IV, section 3.

ou Ghaylanich dans les formes du parler jebli, ont, eux, une *'imara* sur le tombeau de leur ancêtre Sidi 'Omar, lequel tiendrait sa *baraka* de son père Sidi Ibrahim, lui-même héritier spirituel du *chikh* Talidi des Akhmas. La chaîne mystique se serait prolongée à travers Sidi 'Ali ben Ahmed El-Gorfti (que les Uled Ghaylan rattachent à leur lignée) jusqu'au fondateur de la maison d'Ouazzane, Mouley 'Abdallah Cherif. Pourtant Ibn Rahmūn leur dénie le statut de descendants du Prophète. Et plutôt que de la légendaire Figuig, certaines traditions les feraient procéder d'une famille andalouse établie d'abord à Salé. En revanche, la lignée du *qoṭb* du Jbel 'Alam est universellement reconnue comme idrisside.

3. L'identité par la résidence

Quoi qu'il en soit, voilà l'identité de 'Ali mieux cernée. Il faut encore la compléter avec des éléments qui n'ont, cette fois, plus rien à voir avec les fastes de la généalogie mais qui relèvent prosaïquement du voisinage, de la résidence. Autrement dit, le rapport de l'homme au sol, au Maroc mais plus largement dans le monde arabo-islamique, n'est pas exclusivement le produit de la projection des généalogies, ainsi que le ferait penser la répétitive division des unités territoriales de base entre « *Uled Flen* » et « *Bni Flen* ». Tout se passe comme si coexistaient contradictoirement deux principes d'organisation des groupes ruraux, l'un fondé sur la généalogie, même fictive ou accommodée, l'autre sur le partage d'un terroir[143].

« Société composite » concluait provisoirement, dans un registre voisin, un observateur avisé du fait social marocain[144]. Si, donc, il ne s'agit pas d'une réalité propre au seul pays Jbala, elle prend cependant un aspect massif ici : le *ḥawma* n'est pas (n'est plus ?) peuplé de familles issues d'un ancêtre commun ; encore moins le *dchar*, et pis encore la *qbila*. Pourtant, les Grafta, que ne saurait unir généalogiquement un « Gorfet » dont on ne sait s'il s'agit d'un éponyme ou d'un toponyme, ont une consistance, faite d'une histoire et d'institutions communes. Est-ce assez pour dessiner les contours particuliers de « la tribu nord-africaine » ? Ou bien tout cela ne relève-t-il que de l'ordinaire intégration des vieilles communautés paysannes ? Il faudrait

143- Le rédacteur du tome IV de *Villes et tribus du Maroc* l'exprime ainsi, à propos des tribus du Gharb et du Habt : leur vie sociale « est basée sur le principe du patriarcat tempéré par celui de la communauté » (p. 115).
144- Pascon, 1980.

y revenir[145]. Ce qui est certain, c'est que 'Ali se définit aussi comme Gorfti, puis de Lahra, enfin de Rif Fuqi, trois cercles d'identité qui, au niveau des relations extérieures tout au moins, jouent davantage que les déterminations de la généalogie, lesquelles opèrent (opéraient ?) surtout au niveau micro-local.

4. L'espace villageois

Justement : comment se présentent ces quartiers de Lahra ? Ils s'étendent en longueur, suivant une courbe de niveau qui court « à la racine », dit-on, des plaques gréseuses (sing., *ḥafa*) qui se dressent verticalement à proximité du sommet du court massif des Bni Gorfet, orienté sensiblement nord-sud. On a là une constante des villages des Jbala, au point d'en être un critère d'identification : en cette zone de reliefs bien arrosés, l'homme s'installe sur les pentes, au-dessus des plaines et des vallées réservées aux cultures pluviales. Mais pas n'importe où : la géologie impose ses données, les petites chaînes qui, comme des plis alignés se succèdent en se surhaussant d'ouest en est pour un départ situé dans la plaine atlantique (et du sud au nord pour un témoin situé à Fès, par exemple), jusqu'au cœur du massif rifain, sont constitués d'un substrat de marnes imperméables sur lequel repose le calcaire poreux qui couronne les crêtes. Au contact de ces deux roches, les sources abondent qui facilitent l'installation humaine et, l'été, l'entretien des jardins-potagers (sing. *gharsa*) et des vergers (sing. *ghars* ou *jnan*), richesse séculaire des Jbala avec l'artisanat domestique.

Trait dominant du paysage de ces régions, un peuplement dense trace à mi-pente (sur plusieurs kilomètres parfois, quand les villages se succèdent les uns aux autres après une brève césure de friches) la longue bande sombre des jardins piqués d'arbres fruitiers et de haies arbustives, ponctuée des taches plus claires des maisons – clair-obscur des murs blanchis et des toits de chaume, jadis, notes moins contrastées aujourd'hui avec la tuile et surtout la tôle de zinc. Au-dessus, jusqu'à la crête, la forêt ou ce qu'il en subsiste. Au-dessous, mordant sur la plaine céréalière (*oṭa*), une zone de friches, terres collectives (*arḍ djama'iya*) destinées aux parcours d'hiver et de printemps, grignotées insensiblement par la poussée de la démographie. À la limite des terres de labour, là où les terres collectives s'achèvent

145- Voir *supra* le chapitre II, section II « Segmentarité *et* sédentarité ? ».

en terrain plat, se tient la zone des aires à battre (*nwadriyich*), groupées par quartiers. Au-delà, le finage villageois découpe loin en avant, jusqu'à la limite du pays bédouin (*l-'Arab*, aujourd'hui sédentaires et devenus plus cultivateurs qu'éleveurs), une bande à peu près rectangulaire, parallèle au finage des villages voisins : bien que la propriété y soit privée, hors les parcelles cédées au habous (*aḥbes*), un assolement collectif biennal alterne, entre la partie haute et la partie basse (*oṭa l-fuqi* et *oṭa l-habṭi*), les cultures d'automne et les cultures de printemps.

Sept des huit quartiers de Lahra se succèdent à peu près sur une ligne, transversalement à la pente : du sud au nord, El Qajdar, 'Am Bettiwa, Rif Sefli, El-Matmar (ces deux-là légèrement en contrebas), Rif Fuqi, El Mechrif, Zuwwa, tandis que Zerraq, essentiellement composé de descendants de Sidi 'Omar Ghaylan, domine El-Qajdar. À peu près au cœur de l'ensemble, à peu de distance du pied de l'escarpement gréseux, un espace dégagé, *amraḥ* : à l'une des extrémités, la principale mosquée du village, *djama' l-kbira*, la seule dotée d'un minaret (autrement, presque chaque quartier a sa mosquée), la tombe d'un saint, Sidi El Fordjani, dont l'origine est inconnue mais qui marque efficacement le lieu, et un cimetière, sinon le plus ancien du moins le plus recherché. Le reste de la place servait aux courses de chevaux, les « fantasias » (*khayl*), jusqu'à ce qu'un gros éboulement, au tournant du XX[e] siècle semble-t-il, n'en interdise les évolutions. Redoublant le caractère nodal de cette place centrale, autour du couple grande mosquée-cimetière ancien, quatre des quartiers viennent s'y rejoindre, leurs limites suivant les principaux chemins qui y conduisent. Ces chemins (sing. *azaniq*) sont souvent pavés de grosses dalles irrégulières. Leur réseau, entretenu de loin en loin par la communauté, découpe le bocage en alvéoles assez régulières où plusieurs propriétés sont ainsi mitoyennes : la photo aérienne est frappante qui évoquerait une radio pulmonaire.

5. Histoire d'une demeure

La maison de 'Ali se situe sur une langue de terre étroite, au pied d'une *ḥafa*, c'est-à-dire à la limite supérieure du village. L'histoire de cette propriété familiale est bien de celles dont est faite l'histoire commune de cette zone d'habitation. Son grand-père, 'Ali Siya, avait dû vendre la plus grande partie de son héritage pour nourrir les siens. En revanche, il avait pu acheter une grande parcelle, tout en haut du village, à un nommé En-Negrej, dont

on ne sait plus rien. C'est là qu'il s'installa (au tournant du XX[e] siècle ?) et où vit encore aujourd'hui sa descendance dans trois maisons voisines mais bien séparées. Plus tard, 'Ali et ses deux frères hériteront de terres sur la plaine, mais par leur mère, fille d'un cousin germain patrilatéral de 'Ali Siya, cousin qui, lui, avait de la terre, à quoi s'ajouteront d'autres parcelles achetées par leur père.

Le grand-père vivait avec ses cinq fils et ses trois filles dans une petite chaumière : c'est aujourd'hui l'étable de 'Ali. Vers 1920-25, à la veille de l'occupation espagnole, le grand-père meurt. Son fils aîné, Mohamed, s'était déjà séparé de lui et avait bâti sa propre maison à 50 m, où vit toujours son petit-fils, 'Abslem, avec sa famille. Le cadet, Ahmed, et son jeune frère 'Abdallah (le père de 'Ali), bâtissent alors la grande maison à étage aujourd'hui occupée par 'Ali (qui n'est pas encore né à ce moment) : deux pièces au rez-de-chaussée (sing. *bit*) et deux pièces au-dessus (sing. *ghorfa*) ; toit de chaume à double pente. Ce serait la première de Lehra à avoir une *ghorfa* et il n'y en aurait eu que deux autres dans ces années-là. La façade est orientée vers le sud face à la petite chaumière, qui revient aux oncles de 'Ali, 'Abslem et L'arbi. Puis Ahmed meurt, son fils, demi-frère de 'Ali, part bientôt pour Tanger et 'Abdallah est le seul occupant avec ses deux fils. Il creuse un puits, peu profond car l'eau est proche. Il plante sur l'arrière de la maison un figuier (ici : *chadjra*) et une vigne qui fleurissent encore. Le fils aîné s'installe à Tanger.

Il reste donc trois foyers : le père et la mère dans une des pièces du bas ; dans l'autre, 'Ali et sa femme ; après les premières naissances, il occupera également la *ghorfa* juste au-dessus ; dans l'autre *ghorfa*, mitoyenne, le frère aîné de 'Ali, Hmido. Les deux frères ont épousé deux sœurs, la cohabitation est bonne. Elle l'est moins avec les deux oncles, dans la petite chaumière voisine : cela donne lieu à « dix années de querelles et de procès ». Quand les oncles meurent et que leurs deux fils émigrent à Larache, une solution est en vue. Ce qui précipite les choses, c'est le décès de la mère, en 1953 : si Hmido n'a toujours pas d'enfants, 'Ali a une première fille et sa toute jeune épouse, fatiguée, ne suffit pas à la tâche. On décide de remarier le père pour que quelqu'un s'occupe de lui. Mais il répugne à gêner la vie familiale de ses enfants avec une étrangère. On rachète alors aux deux cousins de Larache, pour cent mille anciens francs, la petite chaumière où le père s'installe avec son épouse.

Quelques années auparavant, en 1951, le vieux père, 'Abdallah, avait fait remplacer le toit de chaume de la grande maison par un toit de tuiles plates à quatre pentes pyramidales. Si le savoir-faire est local (celui du *m'allem* Hmed El-Wahbi, du *dchar* El-Mechrif), les tuiles viennent d'Espagne, les poutres et les planches d'une scierie espagnole de Larache. Aujourd'hui on bâtit beaucoup, et vite, mais on couvre en tôle ondulée (*zeng*) qui, pour importée du Japon qu'elle soit, est un bien mauvais isolant thermique.

Par la même occasion, la maison avait été « retournée » et prenait sa configuration actuelle : on avait bouché les ouvertures côté sud, on en avait ouvert côté nord, face au figuier qui devenait le centre de la cour (*dwira*). Celle-ci, partiellement dallée, était flanquée à l'est par l'atelier aux deux métiers à tisser (sing. *mramma*) et à l'ouest par *bit en-nar* où on prépare les plats de cuisson longue, prolongée par *bit de-rḥa* où se tiennent deux exemplaires du moulin à bras, cet instrument si particulier aux Jbala. Ces deux dépendances sont éloignées de quelque trois mètres du corps de bâtiment principal, celui de l'habitation. Elles ne sont pas parallèles mais disposées en oblique de façon à resserrer, à l'autre bout de la cour, l'entrée de la demeure. Le plan qui tend à se propager à l'heure actuelle avec l'afflux de revenus provenant de l'émigration (ce qui n'est pas le cas de la maison de 'Ali), ferme systématiquement la cour par un grand porche, *sṭwan*. Le plan traditionnel, dans une de ses variantes, offrait aussi cette possibilité en plaçant la *ghorfa* au-dessus de l'entrée de la cour : le *sṭwan*, véritable vestibule, défendait plus efficacement la cour et la maisonnée.

Aujourd'hui, la maison est en sursis. 'Ali Siya, après son frère aîné Hmido, est décédé. Un de ses fils et une fille sont en Espagne, un autre à Tanger... Sa veuve y vit avec ses deux plus jeunes filles, mais en alternance avec Tanger où elle a un frère et un gendre. Il reste sur place le fils aîné. Il a fondé un foyer, après un bref intermède tangérois, et occupe la maison voisine, située à 50 m, qu'avait reprise Hmido à un cousin. Qu'en sera-t-il de sa progéniture ?

IV
Une paysannerie de montagne productrice de *fuqahā'*[146]

C'est une des premières leçons, entre science et politique, que j'ai reçue à l'occasion de mon expérience de terrain en Algérie : la campagne n'est pas un isolat, il y a sans cesse des mouvements de retour qui maintiennent entrouverte la porte entre le monde paysan – ou villageois, ou rural, ou tribal même, comme on voudra – et le monde citadin. Et ce n'est pas seulement un phénomène contemporain, tant s'en faut. Cette leçon, je la dois à Abderrahim Taleb-Bendiab, qui nous a quittés il y a peu. Je ne l'ai pas oubliée. Ce n'était pas loin de constituer un complet renversement de perspective pour un ethnologue, formé dans les années soixante, qui pouvait être tenté de construire l'identité de l'Autre à coups de spécificités et d'irréductibilité, privilégiant la distinction sur la médiation. Aujourd'hui, les choses ont bien changé. Ce n'est pas nécessairement une victoire à mettre au compte de la dialectique, en tout cas on entend davantage privilégier l'« inter » et le « pluri », les transitions et les métissages, jusqu'à débusquer l'altérité en soi.

Un des axes de cet islam pluriel dont il est question[147] se constitue autour de la distinction entre « populaire » et « savant »[148]. Pour centrale qu'elle soit, elle ne sera pas reprise ici. Rappelons simplement, qu'hier encore – c'est-à-dire avant les changements intervenus, dans cette partie du monde, entre le milieu du XIXe siècle et le début du XXe et qui ont débouché sur les mutations brutales que nous connaissons aujourd'hui –,

146- Fusion de deux études : « Une paysannerie de montagne productrice de *fuqahā'*. Les Jbala, Rif occidental, Maroc », *Annuaire de l'Afrique du Nord*, XXXIII-1994, CNRS Éditions, 1996, *L'islam pluriel au Maghreb*, Ferchiou (dir.), CNRS Éditions, 1996, 201-220.
147- Ferchiou, 1996.
148- Vignet-Zunz, 1996 et 2008.

hier encore, la population, dans le monde arabo-islamique, était d'abord rurale et les villes (à l'exception notable de métropoles comme le Caire ou Istanbul), pour actives qu'elles soient, étaient de petite dimension (dans les mêmes proportions qu'en Europe un siècle plus tôt). Et aussi que, hors des murs de la cité, l'espace rural n'était pas homogène mais partagé entre Bédouins *lato sensu* et agriculteurs de montagne ou d'oasis. Cette fragmentation des populations – à l'avantage d'un monde rural massif – et donc de leur culture, contribuait, en première approximation, à atténuer les dichotomies frontales.

Autant d'évidences mais qu'il me fallait rappeler parce que les faits qui vont être présentés ici se situent pour partie à la veille de ces bouleversements, dans le Maroc d'avant l'occupation. Comme la situation d'alors continue à produire des effets aujourd'hui, certes atténués, j'espère n'être pas tout à fait anachronique.

1. Les lettrés de la montagne

Le cadre est montagnard. Il s'agit d'une population qui, avec son parler (une variante de l'arabe marocain), ses façons de mettre en valeur les ressources de son territoire, ses façons de l'habiter, ses manières d'être, occupe la moitié occidentale du Rif, la mieux arrosée. Elle va de la pointe de la péninsule Tingitane aux sources de l'Ouergha, comme un croissant. Depuis au moins trois siècles, ses gens sont connus sous le nom de Jbala (« gens de la montagne ») mais les textes classiques antérieurs les nommaient Ghumāra. L'autre moitié de la chaîne est berbérophone, ce sont les Rifains (Riafa, Rwafa, Rifiyyin).

Les Jbala ont la réputation d'avoir de très bons *foqha* (class. : *fuqahā*', littéralement jurisconsultes) ou *'ulamā'* – et intègres. Cela a été plusieurs fois commenté dans les chapitres précédents. Jbala – mais aussi Swasa, on y reviendra. D'où tiennent-ils cette fécondité ? Il y aurait lieu de s'interroger sur ces spécialisations régionales. Sans pourtant s'aveugler sur ces deux cas car ils n'exercent tout de même pas de monopole : en d'autres points de l'espace rural on peut trouver aussi de fortes traditions scripturaires. Certaines oasis, comme celle du Tafilalt, certaines paysanneries de plaine, comme les Doukkala, certaines vieilles cités, outre les capitales impériales, ont également une réputation.

Pourquoi les Jbala, donc ? On a jusqu'ici seulement évoqué quelques uns des facteurs qui ont concouru à singulariser la région : vieille couronne urbaine, princes idrissides, *quṭb* Mouley 'Abslem Ben Mchich, *jihād*…[149] Les effets en sont particulièrement importants. Notamment ce premier élément : la densité des lignées de *chorfa* (class. : *churafā*'), se réclamant le plus souvent de l'ascendance idrisside et plus particulièrement de sa branche *'alamīya* (issue de l'ermite du Jbel 'Alam, Mouley 'Abslem). En même temps (et c'est cela qui est important : en même temps), la densité des établissements d'enseignement, de plusieurs niveaux : depuis l'école coranique (régulièrement une par quartier, dans les villages) aux « collèges » déjà mentionnés (parfois plusieurs dans une même tribu ; d'autres n'en ont qu'une ou pas du tout, leur existence et leur durée étant liée à le renommée du maître, puis à celle du fils qui, s'il en est, lui succède).

Pourquoi est-ce cette présence concomitante de l'ascendance et de la science qui est importante ? Parce que cela nous permet de sortir de ces schémas qui encombrent trop souvent notre vision de la foi et des pratiques de la *'āmma* telle qu'on la résume dans la catégorie du « maraboutisme », dont les corollaires habituels sont : extatisme, confrérisme, charismes, licence, illettrisme, ruralisme... Cette société de montagne ne dispose pas d'un seul guide pour bâtir sa foi, animer ses ferveurs et guider ses conduites mais de deux – quand bien même, souvent, ils interfèrent. Elle peut ainsi relativiser, pondérer cette adhésion parfois trop exclusive que les fidèles manifestent pour les voies les plus directes d'invocation de la puissance et de la miséricorde divines : *ziyāra*-s aux tombeaux des saints, dévotion pour les héritiers de la baraka du Prophète, recherche de protection contre les manifestations des forces néfastes, recours à la transe par la danse, quête des signes prodigieux de la présence divine... Voies qui font, certes, l'économie d'un approfondissement de la foi fondé sur une meilleure connaissance et un plus grand respect de la Loi. Pourtant voies, et je veux insister là-dessus, qui ne sont pas hérétiques dans leur principe mais qui le deviennent sans doute par excès.

« Pays de *churafā'* » a-t-on pu dire du Pays ghmara/Jbala (Michaux-Bellaire, qui précise : « Près de la moitié des tribus se compose de *Chorfa*,

149- Cela sera développé en particulier au chapitre suivant, section 2.

en grande majorité Alamiyin »[150]). En réalité, seuls quelques grands noms émergent au plan national, la plupart sont perdus dans la masse. Déjà, sous les premiers Alaouites, des généalogistes (Chabihī, Ibn Rahmūn) avaient, à l'échelle du pays, rejeté un nombre considérable de titres de *charaf* afin de limiter des privilèges qui coûtaient cher aux finances publiques. Michaux-Bellaire émet en fait l'hypothèse que toute la généalogie bâtie autour de Sidi Mezwar et de Mouley ʻAbslem (séparés par la sainte lignée des « sept hommes », *sab'atu rijal*, selon un schème récurrent dans nombre de vieilles civilisations, méditerranéennes ou autres) est une reconstruction tardive :

« On se rendra compte (...) que les ouvrages d'hagiographie qui sont en contradiction avec les livres d'histoire ne remontent pas au-delà du dixième siècle de l'Hégire. À cette époque, la poussée des doctrines chadilites, excitée par l'occupation portugaise, avait provoqué dans tout le Maroc, et particulièrement dans la région de Djebala, l'apparition de nombreux Cheikhs el-tariqa *fondant une quantité de Zaouïas, et ces Cheikhs, s'ils ne prétendaient pas tous eux-mêmes au chérifat, étaient considérés comme* Chorfa *et vénérés à l'égal des descendants du Prophète par leurs fidèles. Il était résulté de cet état de choses une décentralisation d'autorité qui constituait pour le pouvoir du Makhzen un véritable danger, et on peut se demander si, pour canaliser pour ainsi dire le chérifat et l'empêcher de se répandre dans les tribus sans direction et sans contrôle, le Makhzen n'a pas créé aux* Chorfa *du Djebel Alem une généalogie officielle de façon à pouvoir l'opposer aux prétentions de tous les Cheikhs,* Chorfa *ou non, qui peuplaient le pays de leurs* Zaouïas. *On peut retrouver un procédé analogue dans la consécration officielle que les sultans Filalas ont donné à la* Zaouïa *d'Ouezzan, dans l'espérance, sans doute, de se servir d'elle pour annuler les nombreuses* Zaouïas *qui pouvaient gêner l'extension de son autorité. Ne pouvant pas encore faire de la concentration absolue, le gouvernement marocain a cherché à faire de la concentration partielle, et il a préféré créer sur des preuves généalogiques douteuses un chérifat officiel sur lequel il pouvait exercer une certaine influence, à laisser les nombreux* Chorfa*, vrais ou faux, se tailler, tout à fait en dehors de lui, des petits fiefs religieux qui auraient absorbé à leur profit ce qui devrait être versé au* Bit el-Mal. *»*[151]

Hypothèse qui a au moins le mérite de souligner l'action réciproque des facteurs locaux et des facteurs nationaux dans la constitution des identités régionales.

150- Michaux-Bellaire, 1911 : 324.
151- *Op. cit.* : 507, 508.

Cela n'enlève rien au respect dont leurs membres sont entourés : dans la pratique, personne, dans le Nord, ne doute de la qualité chérifienne des Baqqaliyyin, Ghaylaniyyin et autres grands noms qui ont fait l'histoire de la région. À l'inverse, au niveau villageois, des familles conservent des dahirs qui attestent une lignée illustre, parfois accompagnés de chartes généalogiques, et qui pourtant ne voient guère leur noblesse reconnue par le voisinage : c'est Michaux-Bellaire encore qui note que, comme il y en a tant, « la qualité ne donne (...) aucun privilège »[152]. Un bon indicateur, c'est l'usage du *Si* (pour *Sidi*, « Monseigneur ») : chez les Jbala, on ne l'attribue qu'aux individus, pas aux lignages, et seul en est honoré celui, *chrif* ou pas, qui a clos le cycle d'apprentissage des soixante *ḥizb* du *qor'an*, devenu ainsi *ṭaleb* et entrant dans la catégorie des lettrés.

Densité des lettrés, donc. On a parlé de « msidiculture » à propos des Jbala ; ou de « campagne savante »[153]. J'opte pour « montagne savante », pour des raisons que je ne vais pas développer ici mais qu'on peut résumer. Il semble y avoir des indices concordants, de part et d'autre de la Méditerranée (et parfois assez loin en arrière de ses rivages), non pas d'une affinité précise entre l'altitude et l'ascèse, mais d'une intense relation, en un temps T, entre une montagne et des cités proches. Née d'un enchaînement de facteurs, notamment la demande forte, à un moment du passé de ces régions, de produits de la montagne ou en transit par la montagne[154], elle crée les conditions d'une implantation de l'écrit là où on ne l'attendait pas nécessairement. Raisonnement qui n'enlève pas la pertinence d'autres facteurs liés plus particulièrement à l'histoire régionale, comme on l'a dit des Jbala.

Ces lettrés, leur titre quand ils sont au sommet de la hiérarchie du savoir est *ʻālim* ou *faqīh* : en islam, la tâche du savant (*ʻālim*) est d'éclairer la conduite du fidèle en diffusant, commentant, interprétant la parole de Dieu, c'est-à-dire Ses commandements. Ce long travail de générations de grands lettrés sur l'innombrable variété des cas d'application de la Loi se consigne en une surabondante jurisprudence, *fiqh*. Il y a donc correspondance entre les deux

152- Michaux-Bellaire, *op. cit.* : 102.
153- Néguib Bouderbala, de l'Institut Agronomique et Vétérinaire-Hassan II, Rabat, m'avait suggéré la formule « campagne savante » pour définir cette singularité de la société paysanne du Rif occidental, je l'ai adaptée. « Msidiculture » est de Mohammed Abu-Talib, qui fut professeur à la FLSH de Rabat.
154- Voir Fontaine, 1993.

titres et ils sont, de fait, interchangeables. Ceux-là sont les titres officiels, mais dans le langage plus généreux des populations, on trouvera d'autres expressions, en particulier : *l-awliya' wa ṣ-ṣaliḥin* « les saints et pieux » personnages (les deux termes sont, dans la pratique, là aussi synonymes) ; elle traduit en termes d'excellence dans la foi, dans l'amour de Dieu, l'activité de toute une vie tournée vers l'approfondissement de Son message, vers la fidélité à ce message – signes d'élection divine, s'il en est. Ou encore : *wali u 'alim*, « saint et savant », car l'un pourrait-il aller sans l'autre ? Cela se peut, en fait, et les deux attributs, réunis dans l'idéal, restent distincts.

Ce savant peut choisir diverses fonctions dans la communauté, il peut être enseignant, juge, notaire, il peut délivrer des consultations juridiques. Au bas de la hiérarchie, il y a le maître de l'école élémentaire, celle qui s›achève par la mémorisation complète du *qor'an* ; il est, lui aussi, dans le Nord, appelé *fqih*. Plus exactement *fqih del-mkhadra* (de l'école) ou encore *fqih mcharreṭ* (engagé par un contrat dont sont énumérées les clauses, sing. *charṭ*) pour le différencier, le cas échéant, du fqih d-djama', qui n'enseigne pas mais prononce le prône du vendredi, à la mosquée principale. Il arrive qu'on appelle cet enseignant *ṭaleb*, ce qui désigne aussi, selon le contexte, l'élève déjà confirmé, l'étudiant « en quête » de science après avoir achevé la première étape, l'apprentissage de la lettre du texte ; ou celui qui a été cet étudiant sans avoir nécessairement franchi les étapes suivantes.

Il y a une autre fonction que se partagent les *foqha*, corrélative de leur savoir (et de leur piété) : l'action contre les agents qui affectent la santé ou le sort de l'individu. Ces agents, bien identifiés dans les ouvrages canoniques, sont parfois des êtres (*jnūn*, de la catégorie des esprits ; *chayaṭīn*, émanations du Diable), parfois des dispositions spécifiques dans la nature des choses ou de l'être humain (signe de bonne ou de mauvaise augure, *fāl* ; regard d'envie, mauvais sort, *'ayn*). Pousser ses études dans la voie du *'ilm*, de la science, c'est aussi explorer ce domaine. Certes le spectre de la connaissance est large et tous les savants ne s'en font pas une spécialité, ni tous les lettrés. Car l'écrit est un des moyens de l'action ; l'autre est de l'ordre de la foi, de la capacité de l'homme de science de porter effectivement sa *da'wa*, son appel, son invocation, jusqu'à Dieu. Dans ce domaine, il y a tous les degrés de la connaissance : par le jeu du « tableau » (*jdiwel*, diminutif du singulier *jedwel*), les diables et les mauvais esprits peuvent être mis en déroute ou même momentanément asservis ; à un niveau plus élémentaire, l'inscription d'un verset coranique ou d'une formule pieuse appropriés peut être une protection suffisante (*ḥdjab*, *ktab*). Mais les mieux avertis savent que la protection la plus efficace est toujours dans la confiance en Dieu, dans l'acceptation de Ses voies. En outre, il est un aspect qui entache trop souvent le recours à ces techniques, la rétribution du lettré. Or il est un principe que les plus pieux invoquent avec régularité : le service de Dieu ne se rétribue pas. Plus exactement le secours apporté à un fidèle (sous forme d'un avis juridique ou d'un recours contre la maladie ou le malheur), à la différence des fonctions assumées à la demande de la communauté (enseignement, administration de la justice, de la mosquée du vendredi, etc.).

Toutes ces attitudes, dans leur diversité, se retrouvent en milieu Jebli. On verra *in fine* qu'il ne faudrait en effet pas conclure de cette forte densité du religieux qu'on a dite à l'existence, dans ces montagnes, d'un bastion de rectitude doctrinale et de morale sans faille. Sans doute une région éclairée, et sans doute plus éclairée que d'autres ; mais qui ne serait pas parvenue à éliminer toutes les zones d'ombre. C'est cette réalité multiple que je vais évoquer maintenant plus concrètement, à partir d'écrits portant sur la période précoloniale et de notes de terrain.

2. Saints : pouvoir et prodiges

Michaux-Bellaire, comme d'autres auteurs du début du XX[e] siècle, fut frappé par l'importance du phénomène « lettré » en pays Jbala. Il souligna à diverses reprises son rôle dans le niveau général de l'instruction de la population et dans l'organisation d'une sorte de gouvernement par les sages (et pieux), à l'échelle tribale, dans les périodes d'affaiblissement du pouvoir central, comme celle que vivait le Maroc depuis les ingérences croissantes des puissances européennes. Voici comment, à travers deux exemples, il illustrait ces différentes fonctions des *foqha* :

« On remarquera, en examinant la liste des dchars *[villages] des Beni Gorfet, que dans chacun d'eux et même dans chaque quartier, il y a une mosquée de* khoṭba, *c'est-à-dire une mosquée où se fait la prière du vendredi, avec un sermon fait par un* faqih, *ce qui n'existe dans aucune des tribus que nous avons étudiées. L'instruction y est également plus répandue ; non seulement il y a dans chaque village plusieurs écoles de* Qoran, *mais il se trouve dans plusieurs d'entre eux de véritables collèges,*

Médersas, où des professeurs font des cours d'enseignement secondaire et même d'enseignement supérieur analogues aux cours qui sont faits à Fès. On enseigne dans ces médersas les commentateurs du Qoran *: Sidi Khalil et ses commentateurs, l'Alfia, Ben Achir, Ben Açim, la Hamzia et même les Hadith de Boukhari, etc... »*[155]

Ailleurs, il ajoute l'Ajarroubia (grammaire et syntaxe), Ben Farkoum, etc... Il regroupe toutes ces spécialités sous la rubrique « Muçannif ». Une autre spécialité très prisée est la connaissance des sept *riwāya*-s ou versions calligraphiées du *qor'an*, équivalant à autant de prononciations du texte. Il conclut :

« On peut se rendre compte que la tribu des Beni Gorfet est un véritable centre d'instruction religieuse. Le niveau intellectuel des gens de cette tribu est certainement supérieur à celui des autres tribus montagnardes. »

Maintenant ceci :

« Pendant plusieurs années, les Rhona n'eurent pas de gouverneur ; le Qaid *El-Khalkhali, leur gouverneur* in partibus*, n'avait pas été remplacé à sa mort lorsqu'il fut assassiné par ses administrés à Arzila. La tribu se gouvernait elle-même et avait nommé un* Cheikh er-rebia*, ou* Cheikh es-siba *(...). Ce Cheikh était Sidi Mohammed ben Larbi, Chérif Yahyaoui (...). Il administrait la tribu avec sagesse et son autorité était universellement respectée. »*

Pour les Bni Gorfet, j'ai obtenu des précisions du même ordre concernant le rôle des grands *foqha* à l'époque de l'occupation étrangère. Une famille, les Ghaylan[156], réputée *chrifa*, détenait le pouvoir de fait à une époque où toute la région échappait à l'autorité du pouvoir central. Ainsi Sidi Hmed d-Khtot[157]. Il disait le droit, réglait les conflits, arbitrait pour l'ensemble de la tribu. Il mourut en 1325/1907. Sa puissance (*quwwa*) était grande. On dit que quand il arrivait dans un village, son serviteur (*khdim* ou *khaddam*) lançait un défi à quiconque se prétendait plus puissant que lui (*aqwa mennu*) : Sidi Hmed pouvait frapper d'imbécillité l'imprudent.

155- Michaux-Bellaire, 1911 : 538, puis 539 et 398.

156- Le pluriel est Ghaylaniyyin en classique, *Ghaylanich* localement. Au XVII[e] siècle les Ghaylan eurent un rôle de premier plan, notamment avec al-Khadir qui combattit les Portugais et les Britanniques occupant Tanger. Voir *supra* chapitre III, « L'espace domestique… », section 2, et *infra*, chapitre X, « *Devna*… ».

157- Du nom du village des Bni Gorfet où il vécut.

D'autres Ghaylan ont marqué l'histoire locale. Sidi Mohammed ben L'arbi, a fondé à Asilah une *zāwiya* consacrée aux malades mentaux ; il y a sa *qubba*. Son frère aîné – ou cousin ? –, Sidi Mohammed ben 'Ali a la sienne à Mnikisen du Sahel. Un proche cousin de Sidi Hmed d-Khtot, Sidi Hmed d-Sahel[158], tourna son activité hors de sa tribu d'origine. Il était le cadet de son cousin et aussi le moins savant des deux : on le disait *mesqi* (litt., arrosé/comblé de grâces, c'est-à-dire doté de puissance) mais, bien que lettré, pas *'alem* (savant). Il aurait joué cependant un rôle à l'échelle nationale puisque, délégué par ses pairs de tout le Nord (*l-'ulama wa l-awliya d-chamal kamel*), il aurait participé à des négociations avec les Espagnols et avec les Français : selon la tradition locale, le sultan Mouley 'Abdelaziz l'aurait nommé *nayb d-ṭolba*, délégué, représentant des lettrés, à la suite du débarquement des Français à Casablanca, en 1907. On lui prête en même temps des prodiges (*karamat*). Par exemple aux dépens d'un rival, Si Hmed el-Hawzi. Ce dernier occupait à Ksar El-Kebir un poste makhzen : *'andu d-dwaya del ḥukuma d-chamal kamel*, « il détenait "l'encrier" du gouvernement pour le Nord ». Il était en même temps un grand lettré et à ce titre doué de pouvoirs (*fi l-djenn u l-ins*, « sur le démon et sur l'être humain »). Les circonstances de son affrontement avec Sidi Hmed Ghaylan du Sahel sont intéressantes puisqu'elles illustrent le ralliement des *'ulamā'/awliyā'* à la politique de collaboration du sultan dans le cadre du double protectorat, qui devait préserver le *chra'* de toute ingérence étrangère :

« El-Hawzi affirme vouloir abattre (« brûler ») les avions ennemis. Sidi Hmed (Ghaylan) vient le voir. Pressentant qu'un avion s'apprête à décoller et à passer dans le ciel, il dit à el-Hawzi de procéder à ses ablutions afin de prier. L'autre s'écarte, prie et entend alors l'avion ; il lève les yeux et « voit », dans le poste de pilotage, Sidi Hmed entre les deux pilotes. Les yeux lui brûlent, il les baisse puis retourne auprès de Sidi Hmed qui lui demande : « Pourquoi n'as-tu pas détruit l'avion ? » – « Impossible, tu étais dedans ». Il reconnaît sa défaite et accepte l'ordre de son maître : « Dorénavant, tais-toi, n'écris pas (n'exerce pas tes pouvoirs), à moins que je ne te le dise ! »

Comme dans probablement toutes les tribus des Jbala où de nombreuses familles prétendent à une origine chérifienne, certaines avec des actes certifiés par des sceaux de sultans, les Ghaylan remplissent chez les Bni Gorfet toutes les fonctions d'une direction spirituelle et temporelle. Avec une nuance

158- Du nom de la région littorale, au sud d'Asilah, où il s'était installé.

de taille : chez ces Ghaylan, l'état de *walāyā'* (sainteté) n'est pas acquis de naissance, la vertu fait la différence. Cette vertu est faite essentiellement de la crainte de Dieu (*taqwa*), c'est elle qui anime le ressort premier de la foi, elle qui fait le *ṣaliḥ* : sa piété plaît à Dieu qui, en retour, l'arme – pour le Bien. La science, *'ilm*, qui l'accompagne souvent, n'est pas la condition *sine qua non* ; elle est une voie, au service de la parole de Dieu. Un autre attribut de *taqwa* est le désintéressement : le *ṣaliḥ*, le *faqih* sont pauvres, parce qu'honnêtes et parce qu'ils distribuent tout ce qu'ils reçoivent. Dans la bouche du croyant « ordinaire » (ni lettré, ni ignorant mais porté par une culture très informée), la qualité de *mumin ṣaliḥ* (fidèle vertueux et pieux) se reconnaît chez un personnage *fi l-'ibada dialu, fi ṣ-ṣala dialu, u ṣaliḥ moṣliḥ* : « à ses dévotions, (en particulier) à sa prière, et (à sa capacité d') homme vertueux à réformer (à remettre autrui dans le droit chemin) ». Ainsi sont décrits les signes d'une foi solide, de l'existence d'une « puissance » (*iman ṣḥiḥ, li 'andu quwwa*).

3. Les frontières du licite dans la dévotion

Pour mieux cerner ces notions, il est souhaitable de les replacer dans leur contexte, de les voir en action chez les Jbala, dans les diverses manifestations de leur foi. On se souvient des grandes lignes de la hiérarchie qui opère dans la région avec, au sommet, Mouley 'Abslem : lignée idrisside et mystique soufie, une ascendance chérifienne des plus illustres rehaussée par une piété et un renoncement dont l'intensité est « reconnue » par le déversement de la bénédiction divine (*baraka*) ainsi que par une audience d'échelle nationale. Au-dessous, un grand nombre de lignages chérifiens, idrissides pour la plupart mais à la notoriété limitée à un petit groupe de villages ou à un petit groupe de tribus. Et une pléiade de saints non point tant anonymes qu'inconnus dont les effets bénéfiques, sur les lieux où ils reposent, traversent les siècles.

Les dévotions au sanctuaire (*siyyed*) d'un saint sont dites *ziyāra*-s (visites). Quand elles sont organisées annuellement, à date fixe, elles réunissent de grandes foules. Au Maroc, on appelle *musem* (class. : *mawsim*, saison) le jour où se tient la célébration faite en l'honneur d'un saint. La *'imara* (on dit aussi *lemma*), dont le sens peut varier avec le contexte régional, en serait le point culminant ; en fait, ici l'un vaut pour l'autre dans l'usage courant. À Mouley 'Abslem, il en est trois dans l'année : à *neskha*, le quinzième jour

de *cha'ban*, mois qui précède *ramadan*, et à *'arafa*, le neuvième jour après l'*'ayd le-kbir*, se tient le grand rassemblement des tribus de la région, avec des délégations venues d'un peu tout le pays. Il y a enfin la *dikra*, réservée aux *chorfa 'arusiyyin*. Les deux premiers drainent donc des fidèles venus de tout le pays mais essentiellement du pays Jbala. Peu de confréries ont ici adeptes et *zāwiya*-s : des Darqawa, des Wazzaniyyin surtout. La dévotion à Mouley 'Abslem est pratiquement exclusive. N'a-t-il pas étendu sa protection (en association avec Sidi Mezwar, son ancêtre, et Mouley Bou Selham dont on fait pour la circonstance un idrisside et dont le sanctuaire, ouvert sur l'océan, est à mi-distance des basses vallées du Loukkos et du Sebou) sur tout le territoire jbala et plus particulièrement sur la péninsule Tingitane ? *Ḍamen el-wed* : il est le garant, le protecteur du pays que traverse « la rivière », ici le cours d'eau qui part du cœur de la péninsule Tingitane (chez les Bni 'Aros où se tient le sanctuaire de Mouley 'Abslem), devient Oued El-Makhazin puis rejoint le Loukkos pour se jeter dans la mer à Larache : le fléau de la sécheresse est écarté, situation peu commune au Maroc.

N'est-il pas central dans le mythe qui ancre peut-être le mieux l'identité de cette société du Rif occidental (même s'il a dérivé vers le Rif berbérophone, avec des variantes) ? Il y est évoqué le départ de l'ancienne population censée avoir occupé ces montagnes, les Swasa, chassés par une catastrophe naturelle mais qui purent laisser en sûreté, pour le bénéfice de leurs descendants, leurs richesses enfouies dans le sol, grâce à la *ḍamāna* (garantie) de Mouley 'Abslem[159].

Les savants, mais aussi le pouvoir, l'ont élevé au rang de *quṭb* (pôle) et l'hagiographie en a fait l'égal, pour l'Occident, d'un Mouley 'Abdelqader al-Jilānī pour l'Orient, lui attribuant l'introduction du soufisme au Maroc sous le prétexte qu'un autre enfant de la région, al-Chāḏilī (dont l'œuvre, à travers al-Jāzulī, a en effet inspiré la plupart des confréries marocaines) l'a cité parmi ses maîtres. L'historiographie récente nuance. Ainsi Halima Ferhat[160] : le soufisme avait commencé à travailler l'Occident musulman déjà à la fin du XIe siècle, et le XIIe, qui voit naître Mouley 'Abslem, apparaît comme « le siècle d'or du mysticisme »[161]. Une série de grands noms,

159- Colin, 1929, Pascon et Wusten, 1983. Voir *infra* le chapitre IX, « Un récit fondateur… ».
160- Ferhat, 1993-a et 1993-b.
161- Ferhat, 1993-b : 401.

Scientists, but also power, elevated him (Mouley 'Abslem) to the rank of quṭb (pole) and hagiography made him the equal, for the West, of Mouley 'Abdelqader al-Jilānī for the East, him attributing the introduction of Sufism to Morocco on the pretext that another child of the region, al-Chāḏilī (whose work, through al-Jāzulī, in fact inspired most of the Moroccan brotherhoods) cited him among his masters. Recent historiography takes some nuance. Thus Halima Ferhat: Sufism had begun to work the Muslim West already at the end of the eleventh century, and the twelfth, which saw the birth of Mouley 'Abslem, appears as "the golden age of mysticism."

où sont associés mysticisme et orthodoxie et qui restent parmi les saints les plus vénérés du Maroc contemporain, jalonnent cette période. Le *ḥorm*, qui soustrait le Jbel ʻAlam à l'autorité du pouvoir central et aux entreprises des communautés paysannes qui l'entourent, est constitué, en même temps que celui d'Idrīs II à Fès, après la bataille de Oued El-Makhazin (1578) où sont défaits les Portugais. C'est à cette époque qu'un religieux de Marrakech, al-Ghazwānī, instaure sur le Jbel ʻAlam le rituel de la *neskha* et la tombe de Mouley ʻAbslem devient alors seulement un centre de vénération collective.

Le second moussem, *ʻarafa*, n'est pas seulement concomitant du rituel homonyme de La Mecque, il en reproduit des phases essentielles. Zakia Zouanat décrit ces femmes ou ces Heddawa (confrérie dissoute à l'Indépendance ; son siège, la *zāwiya* de Sidi Heddi, est situé dans la plaine des Bni ʻAros, au pied du Jbel ʻAlam) qui font sept fois le tour de la tombe, tel le *ṭawāf* de la Kaʻba. Elle énumère la lapidation, en écho à celle de Mina, sur le lieu où est censé avoir été immolé le saint ; les sources aux vertus curatives, réminiscences de Zemzem ; Rkhama (« la pierre de marbre »), rappel de la Pierre Noire et, selon la tradition locale, envoyée là par le Prophète :

« Elle guérit, réalise les vœux et surtout protège du feu. On y récite la fâtiha*, on y fait des aspersions d'eau de rose et des fumigations. »*[162]

La tradition locale est d'ailleurs explicite :

« Li zar Mouley ʻAbslem bhal ila zar en-nbi », « celui qui visite Mouley ʻAbslem (c'est) comme une visite au Prophète (à la Kaʻba). *»*[163]

Et on précise la hiérarchie : sept visites consécutives valent le pèlerinage à La Mecque, c'est *ḥadj el-meskin*, le pèlerinage du pauvre. La surveillance des *moqaddem*-s ne s'exerce pratiquement qu'autour de la tombe (et imparfaitement, on l'a vu), empêchant que des chiffons votifs n'y soient accrochés ou que la *duʻā'* (prière individuelle d'imploration) des fidèles ne soit prononcée face à la tombe : comme à Médine, on doit, pour ce faire, se tourner vers la *qibla*. En fait, le sanctuaire de Mouley ʻAbslem est visité à la fois par les *sunnā*-s (pour simplifier : les orthodoxes) et par les adeptes de confréries soufies, par *al-ʻāmma* (la plèbe) et par les notables. Ces derniers, qu'ils penchent vers le soufisme ou vers l'orthodoxie des docteurs,

162- Zouanat, 1989 : 90, 95.
163- *Idem* : 94.

se prévalent de ce qu'on sait de son enseignement : respect scrupuleux des préceptes du Livre et de la Sunnā, refus des guérisons, de la divination, des charismes, de la danse extatique ; refus de séparer l'ascèse de la connaissance. Et par ailleurs, renoncement au monde, aux désirs personnels et mêmes aux consolations apportées par l'amour divin, dans une quête de la disponibilité totale à la volonté du Créateur, à l'ordre qu'Il a institué. Aussi l'a-t-on nommé *l-wali s-sunni*, le saint orthodoxe.

La masse des fidèles est portée, au contraire, par la renommée de ses thérapies : il délivre des *djnun*, guérit la stérilité et garantit un enfant mâle. Une informatrice se livre : « Je ne reconnais nulle autorité que la tienne, après celle de Dieu »[164] ; et évoque la *daʻwa* (imploration) que, *chrifa* elle-même, elle lui avait adressée dans une affaire de famille : « Fais périr mon ennemi... » (*idem*). Certes, ce n'est pas le seul saint qui ait été ainsi « retourné » par la dévotion publique, mais on ne peut s'empêcher de retrouver dans cette double paternité comme une illustration de l'ambivalence religieuse en pays Jbala, tiraillé entre l'idéal que lui offrent ses *foqha* et un corps de discours et de pratiques largement partagé avec l'ensemble de la société marocaine (pour ne s'en tenir qu'à elle) et qu'il ne conviendrait pas de réduire à la seule catégorie du « populaire ». Comprendre comment s'effectue la transmission en milieu paysan de l'enseignement de type salafiste, acquis à Fès par les *foqha* du *djbel*, quelles altérations il subit et comment celles-ci affectent ces mêmes *foqha*, resterait à éclaircir par un travail de terrain approfondi.

On a là l'expression du très controversé « culte des saints » selon la terminologie consacrée ou, si l'on préfère, de la visite rituelle aux tombeaux des saints (*ziyāra*). On verra plus loin qu'il en est de même pour les savoirs investis dans le contrôle des agents ou facteurs qui affectent l'ordre quotidien des choses, la santé ou le destin des êtres : la « magie » et la « sorcellerie », *siḥr*, puisent incontestablement une légitimité dans l'orthodoxie ; quant à l'appréciation du moment où s'effectue la dérive vers l'hérésie, c'est affaire de commentateurs. Et ils étaient innombrables[165].

164- Zouanat, 1989 : 111-112.
165- Je suis redevable à Haj M. Hakam et à Mme T. Ennekhli des éclaircissements et précisions sur l'orthodoxie malékite présentés dans les paragraphes suivants. A. Benjelloun m'a également aidé dans cette démarche.

Ziyārat al-qubūr (la visite aux tombeaux) n'est pas traitée dans le *qor'an*, mais il est au moins un *ḥadīṯ saḥīḥ* (tradition classée comme authentique) qui l'évoque clairement :

« Je [Dieu] vous avais interdit la visite des tombes, mais maintenant [que votre islam est plus solide] vous pouvez les visiter, elles remémoreront l'au-delà. »

Ziyārat al-awliyā' (la visite aux saints) n'est licite, selon l'orthodoxie malékite, que dans les formes suivantes : on y accomplit une prière de deux *rak'āt* puis on s'adresse à Dieu – exclusivement. Les prières de demande ne peuvent avoir que Dieu comme destinataire : on fait à la rigueur du saint un intercesseur en s'autorisant du fait que, par les grâces dont Dieu l'a comblé, il est plus proche de Lui qu'on ne peut l'être soi-même. Pourtant... La *niyya* (l'intention du cœur, la bonne – ou mauvaise – intention) n'est certes connue que de l'agent et de Dieu. Et la *niyya* est la pierre de touche de l'acte pieux. Mais ce n'est un secret pour personne qu'il arrive bien souvent qu'on entende dans les moussems, au moment d'égorger la victime : *hada 'alik, ya Sidi Flen*, « ceci est pour toi, ô Sidi Untel », ce qui, même suivi du *bismillah*, rend impie le sacrifice.

La vénération dont on entoure les descendants du Prophète, *ahl al-bayt* (et l'on a dit combien la généalogie chérifienne est revendiquée parmi les Jbala) est aussi l'objet de disputes. Rien non plus dans le qor'an à ce sujet, mais c'est encore un *ḥadīṯ* collationné par al-Bukhārī qui entrouvre la porte :

« Le Messager de Dieu a dit : "Je vous confie [recommande] deux choses, le Livre de Dieu et ahl bayti*" ».*

Or « les gens de ma maison », ce sont, dans l'acception généralement admise, les descendants du Prophète par sa fille Fāṭima. Or les prétentions à une telle descendance sont innombrables. On mesure la hauteur de l'enjeu.

Il reste le domaine d'une tout autre dimension dont les protagonistes ne sont plus des êtres de chair et de sang, saints ou *churafā'*, mais un monde intermédiaire entre le règne humain et Dieu : génies, diables, esprits malins... Auxquels s'ajoutent tous éléments de l'ordre naturel dont la manifestation, la disposition seraient, pour les initiés, porteurs de sens. L'existence des *jnūn*, *chayāṭīn* et *'afārīt* est mentionnée dans le *qor'an*. Si Satan, dans ses différentes manifestations, est le Mal, *jnūn* et *'afārīt* sont plus ambigus, certains sont dits *mū'minūn*, respectueux de l'autorité de Dieu, d'autres *kāfirūn*, infidèles. Les premiers sont redoutables pour le commun des mortels par l'étendue de leurs pouvoirs, mais ils sont au service de Dieu. Par exemple dans la sourate XXVII, *al-namel*, versets 39 et 40 :

« Un djinn *redoutable dit [à Sulaymân/Salomon] : "Je te l'apporterai [le trône de la Reine de Saba] avant que tu ne te lèves de ta place (...)." Celui [un autre* djinn *?] qui avait une connaissance du Livre [initié aux Ecritures] dit : "Je te l'apporterai avant que tu n'aies cligné de l'œil (...)" »*

Ainsi s'ancre dans la licéité du *qor'an* cette faculté de s'immiscer dans les mystères de la Création grâce à la connaissance du Livre Saint – lire : connaissance du sens caché, réservé aux initiés, aux proches du Créateur, dans le domaine des « esprits » comme dans celui des hommes.

Les constellations stellaires, les substances, les rêves, les nombres, les noms de Dieu ont des propriétés voilées aux yeux du commun. Comme dans les autres religions du Livre (et souvent dans le sillage des traditions chaldéenne, nabatéenne, indienne, grecque...), cette quête du sens caché derrière les apparences, c'est-à-dire au-delà de la perception de nos cinq sens, a mobilisé une foule innombrable de lettrés et de mystiques[166].

Les plus grands auteurs n'ont en général pas cherché à nier la réalité du phénomène, tout en se divisant quant au crédit à porter à telle ou telle de ses manifestations. Ils se sont surtout évertués à les classer en licites ou illicites. Et, là, les divergences sont légion : la ligne de partage sera, pour al-Ghazālī, le caractère nuisible de telle ou telle science, de telle ou telle expérience. Nuisible à l'égard de celui qui les pratique comme à l'égard d'un tiers. Mais dans ce dernier cas, certains entrouvrent une porte à l'action qui porte préjudice : « Elle est licite si elle est exécutée avec la permission de Dieu »... La ligne de partage peut être aussi l'intention. Ou, pour Ibn Khaldūn par exemple, le fait que ces actions soient produites pour le service et à l'aide de Dieu, ce qui lui permettait de rendre compte des prodiges des saints et des miracles des prophètes sans les confondre avec les pouvoirs d'initiés opérant « à leur compte », dirait-on. Quant à l'orthodoxie salafiste, elle s'exprime aujourd'hui ainsi : *al-siḥr* est condamnable, sauf si c'est pour écarter ce qui porte préjudice (*al-ḍarar*) aux gens. La confusion est grande :

166- Voir l'article *siḥr* dans l'*Encyclopédie de l'Islam*, 1934, t. 4

« Ainsi la voie était ouverte pour continuer, parmi les musulmans orthodoxes, l'étude et même la pratique du sihr. *»*[167]

On ne s'étonnera pas que chez les Jbala, où les études coraniques et annexes sont particulièrement poussées si l'on considère le contexte rural, nombre de maîtres pratiquent en toute bonne foi la confection de talismans, *ḥdjab*[168] ou *ktab*, basés sur la connaissance de la lettre et du sens caché des Ecritures. Mais aussi le contrôle de certains aspects du réel, c'est-à-dire l'altération de l'ordre « naturel » des choses par l'entremise d'esprits dont l'asservissement a été achevé grâce à la combinaison en « tableau » (*jdiwel*) de lettres et de nombres (le « carré magique » d'autres civilisations). En toute bonne foi, car personne n'est prêt à admettre que sa pratique vise à nuire. Si on répond à la demande de quelqu'un c'est pour lui venir en aide, pour le protéger. Dans la mesure où le sens commun n'est pas disposé à suivre les arguties des experts sur les limites entre licite et blâmable et assimile globalement *siḥr* et *kufr*, l'homme ou la femme que l'on consulte ne se réclament jamais du *siḥr* : ils travaillent « pour Dieu », « pour aider ». Aucune femme ne se désignera comme *saḥra*. Le sorcier c'est toujours l'autre, celui qui a causé le malheur que le *fqih*, le *ṭaleb* ou la *chuwwafa* se proposent de réparer[169].

On ne peut pas dire que tous les *foqha* des Jbala pratiquent ces disciplines : nombreux sont ceux qui s'y refusent par méfiance envers les entraînements hors du licite dont elles sont porteuses, mais aussi par refus de la rétribution du service de Dieu. Il reste qu'une aura de « puissance inquiétante » entoure souvent le *fqih djebli* dans les villes et les campagnes où il exerce, en concurrence d'ailleurs sur ce plan avec le *ṭaleb susi*.

L'usage des talismans est-il répandu chez les Jbala ? En porte-t-on sur soi, autour du cou, du bras ou de la taille, ou cousu dans ses vêtements ? L'observation, si on ne veut pas se contenter des déclarations de principe, n'est pas aisée à grande échelle. À première vue, il semblerait qu'il ne soit

167- *Encyclopédie, op. cit.* : 432. Voir aussi la notice *siḥr* de la nouvelle édition, 1997 : 590-593, par T. Fahd.
168- De *ḥijāb*, voile, tout objet qui s'interpose, d'où protection.
169- Voir la contribution de S. Radi, *in* Ferchiou, 1996 ; également, Touati, 1994 : 272-273 et 277. Cependant ce dernier, p. 277, conclut au rejet du *siḥr* dans le *qor'an* « comme fondamentalement négatif », en s'appuyant sur le verset II, 102. La référence de H. M. Hakam, citée plus haut, ne semble pas valider ce point de vue ; ni Hamès, 1988 : 235.

pas systématique : *ḥdjab d-mulana*, « la protection vient de Dieu », est la réponse que l'on peut s'attendre à recevoir de quelqu'un à qui l'on ferait remarquer que ses enfants ne semblent pas en porter. Pourtant un examen plus attentif pourrait révéler, par exemple, que sa fille aînée porte, cousue à l'intérieur de sa ceinture de laine, une mandibule de hérisson, animal qui joue souvent un rôle dans les pratiques de protection en usage en ville et dans les campagnes. À la suite de quelles circonstances cette jeune femme y a-t-elle eu recours ? Est-ce ici une pratique fréquente ? Une enquête plus poussée montrerait encore que son neveu en a porté, bébé, à la suite d'une maladie : un *fqih*, ou simplement un *ṭaleb*, a écrit, sur du papier qu'on a cousu ensuite dans un morceau de tissu ou de cuir, un passage approprié du *qor'an*. On dit son efficacité pour celui qui a été frappé par les démons, *li meḏrob b-chayaṭin*. Moins préventif que thérapeutique, alors ? C'est déjà une différence par rapport à ce qu'on peut savoir d'autres régions, d'autres pays où l'on n'avance que bardé de talismans. L'orthodoxie salafiste au Maroc admet le verset coranique écrit et porté sur soi comme protection (*ḥijāb*) ; elle refuse la *tamīma*, en revanche, le fait de « marmonner » (*ytammam*) des paroles incompréhensibles sur un objet que l'on porte ensuite sur soi, par crainte des pratiques « fétichistes » que laisserait entrevoir l'usage d'une langue inconnue.

Des spécialistes peuvent confectionner des *ḥdjab*-s aux vertus puissantes. Ainsi du *tbared* qui protège contre les balles (il les « refroidit »). Le chérif Raysuni, *fqih* et seigneur de guerre dans la région au début du XXe siècle, en portait. C'est œuvre de grands savants cette fois, *ḥukamā'*, maîtres de cette discipline particulière : on réunit « quarante » *ṭolba*, ils lisent (psalmodient) tel ouvrage, par exemple celui de Chaykh Demyatī (XIVe s.), jusqu'à ce que le *ḥakem* tombe en transe ; il est ainsi sous inspiration divine et s'abandonne à ce qui pourrait s'assimiler à l'écriture automatique. Ce pouvoir ne se retrouverait plus aujourd'hui que chez les savants du Sous ; dans le Rif, les derniers à l'avoir pratiqué vivaient dans le petit territoire des Ghmara actuels, entre la Méditerranée et la grande dorsale, entre Jbala et Rif berbérophone. Chez les Bni Gorfet, on a encore, vivace, le souvenir de Sidi Ahmed ben Yermaq, de la tribu voisine des Soumata : il vivait, semble-t-il, à la fin de la période précoloniale ; il était *ḥakem d-jedwel*, maître ès-« carré magique », science dont il était peut-être le dernier représentant

dans la région et qu'il enseignait aux *'ulamā'* et aux *ḥukamā'* en toute licéité puisqu'il était *khdim sb'atu ridjal*, « serviteur des sept hommes », les descendants de Sidi Mezwar l'idrisside.

La divination, en revanche, a un statut beaucoup plus fragile en islam. Elle n'a aucune justification scripturaire : comme une des fonctions clé du *kāhin*[170], elle est au cœur du paganisme que combattit la révélation coranique ; le *kāhin* est un *'arrāf*, un devin, qui accède à « la connaissance des choses invisibles ou futures à partir des visibles ou présentes » (*op. cit.*). Pourtant des mystiques, à travers des visions inspirées par Dieu, ont pu avoir connaissance d'états futurs : sous de tels auspices, les vertus et la piété purifiant leurs actes de toute suspicion, il n'était pas facile de verrouiller hermétiquement la quête de ce savoir.

À un niveau plus modeste, des pratiques exercées cette fois en dehors de toute caution hiérarchique sont assez communes. Chez les Jbala, par exemple, la *mḥalla* exercée par une voyante, souvent formée par une parente proche (la mère en général), permettra de retrouver, à l'aide d'ustensiles de cuisine (le *kanun* ou le *keskes*), l'auteur d'un vol ; avec, au préalable, invocation divine, donc l'acte sera considéré licite, *ḥlal*. Là encore il existe des degrés. Le père d'un ancien *qayd* des Bni Gorfet sous le protectorat, Sidi 'Abslem (un lettré donc), avait une réputation de *chuwwaf* (voyant) et fut, pour cela, l'objet des condamnations répétées du plus respecté des *foqha* de la tribu, Sidi Hmed Ghaylan déjà nommé, lequel lui avait interdit notamment l'accès à la mosquée. On peut constater que sa descendance n'en perdit pas pour autant sa position sociale. Elle n'eut pas même à le désavouer puisqu'elle fit élever une *qubba* sur sa tombe.

Proche de la prédiction parce qu'elle est un regard sur ce qui doit advenir, l'interprétation des signes, *al-fā'l* (localement : *l-fal*), est plus ambiguë[171]. L'ordre des choses tel qu'il se manifeste à un moment, dans des circonstances particulières, peut se prêter à une lecture : il peut éclairer le devenir de l'action entreprise ou sur le point de l'être. Le Prophète n'était pas indifférent à l'augure, au présage, quand ils étaient favorables (*al-fā'l al-ḥasan*), mais réprouvait – comme recherche de la connaissance du futur, comme forme de divination donc – l'augure (*tiyāra*) tirée, notamment, de

170- Voir l'article à ce nom dans l'*Encyclopédie de l'Islam*.
171- Voir *supra* chapitre III, « L'espace domestique… », section 2.

l'observation du vol d'un oiseau, pratique très en honneur chez les anciens Arabes. Là encore la réalité d'un phénomène n'est pas niée : le hasard peut être productif de sens. Mais le message mohammédien privilégie l'intention, et l'intention louable.

La transmission de la *baraka* (grâce, puissance, bénédiction) divine par l'intermédiaire d'objets ou de fragments d'une matière est largement pratiquée au Maroc (encore une fois, pour ne s'en tenir qu'à lui). Sidi Bkhot est un saint d'origine inconnue, dont la tombe est visitée au milud (date anniversaire du Prophète ; nombre de moussems se tiennent à cette date) par tout le village de Lehra (Bni Gorfet), qu'il surplombe. C'est en fait un saint agraire, *siyyed d-flaḥa u d-ksiba* (de l'agriculture et du bétail) comme chaque gros village de la région en a un. En dehors de son moussem, on y vient à deux occasions : pour une bête nerveuse, rétive et inapte au travail, qu'on guérit en la faisant tourner sept fois autour de la tombe, en lui donnant à boire l'eau de la source voisine et en l'en aspergeant ; et à l'automne, à la suite du lignage auquel il incombe d'ouvrir le premier sillon pour assurer au village une bonne moisson : on y prend une poignée de terre et on la mêle aux premières semences.

Ce type de transmission n'est pas le seul mais le principe est toujours le même. Paganisme ? Superstition ? Pourtant, Khālid Ibn al-Walīd, Compagnon du Prophète et chef militaire, rapporte deux traditions : quand le Prophète se faisait couper les cheveux, les Compagnons en plaçaient quelques mèches sous leur coiffe pour aller au combat ; et celle-ci : à la mort du Prophète, ses Compagnons vinrent chez ses femmes et emportèrent un morceau de sa *jubba* (tunique) qu'ils faisaient toucher aux malades pour les guérir[172]. Le modèle est là.

Conclusion

Ainsi est-on constamment ramené d'une situation d'exception (la densité des *foqha* en pays Jbala) à la situation commune (un éventail de représentations, de discours et de pratiques assez également partagé avec l'ensemble de la société marocaine). Parce que les savants, les maîtres, ceux qui ont cherché la connaissance par l'étude ou par « la voie du cœur », ou par l'une et par l'autre, n'ont pu toujours s'accorder sur le licite et le blâmable, la porte

172- Cité par H. M. Hakam.

n'est jamais complètement fermée. Dans leurs montagnes, les Jbala ne sont en aucune façon en situation d'insularité[173]. L'excès de *foqha*, l'excès de science n'ont pas conduit à une rupture avec les croyances « populaires », parce que les croyances « populaires » s'alimentent elles-mêmes à des sources savantes. On peut encore le dire ainsi : la « popularité » de tel discours, représentation ou pratique n'est pas réductible au caractère « populaire » du milieu de leur propagation, elle a son fondement dans l'enseignement des maîtres, un enseignement non univoque : ce n'est pas *al-'āmma* qui « dénature » la religion, qui « la tire vers le bas » quand elle affectionne extatisme, prodiges, visions... S'il est bien vrai qu'elle ne lit pas les textes, on les lui a portés.

A-t-on gommé toute spécificité aux Jbala ? Effectivement, si on pensait trouver dans cette société une situation particulière sur le plan de l'observance du credo musulman du fait de l'inhabituelle présence des lettrés, on s'illusionnait. La société des Jbala est travaillée en fait par les mêmes valeurs, les mêmes modèles et normes que l'ensemble de la société marocaine (et du Maghreb, pour ne s'en tenir qu'à lui), stock dans lequel puisent, de façon diversifiée et contradictoire, les différents groupes, les différentes régions en fonction de contraintes variées. En ce sens, l'identité des Jbala, celle qu'ils vivent, celle qu'on leur prête, n'est pas indemne de toute empreinte laissée par cette abondance du scripturaire. Si on ne les dit certes pas meilleurs en tous points, on leur reconnaît pourtant dans leur quotidienneté certaines qualités. Ainsi de la ponctualité dans l'exercice de la prière – on dit *tlata d-djbala, magana* : à trois, les Jbala sont une pendule, ils peuvent déterminer l'heure des dévotions prescrites avec ponctualité ; de la propreté du corps (assiduité à la prière oblige) mais aussi des vêtements et de la maison ; du faible taux des divorces ; peut-être de l'usage plus fréquent qu›ailleurs d'actes devant *qāḍī* consignant les droits légaux de l'épouse et, plus encore, la reconnaissance de son rôle économique dans l'exploitation familiale…[174] Guère plus. Et la moquerie qui règle les rapports entre groupes voisins, expression conventionnelle de l'hostilité qui les marque habituellement, reprend vite le dessus : les clichés ont la vie dure. Mais peut-être ont-ils quelque fondement ?

173- La lecture des ouvrages qu'Edward Westermarck leur a consacrés (en particulier Westermarck, 1926) nous en aurait déjà convaincus si nécessaire.

174- El Harras, 1993. On pourrait rappeler la position sur ce point d'Ibn 'Ardūn, *'alem ghmari* du XVIe siècle.

Il demeure qu'on n'a pas ainsi épuisé la question que pose ce fait reconnu : la forte densité des lettrés, l'importance des études coraniques dans cette paysannerie de montagne. Comment mesurer plus finement un tel apport pour la région, pour sa population ? Au niveau de l'expression de la foi, d'abord : comment s'effectue en fait la traduction en milieu pas ou peu lettré du message salafiste véhiculé depuis plus d'un siècle par la Qarawiyyin ? Par exemple sur la question de la vénération pour les saints et les *chorfa* ; sur celle de l'usage local de la prévention et des traitements contre la maladie, le malheur, le Mal... Au niveau des savoirs paysans, aussi : quels échanges se nouent entre les deux types de savoirs au plan des techniques et des procédés agricoles, de l'usage des plantes dans l'alimentation et la médecine, des activités artisanales ou commerciales ? Au niveau de la sociabilité, enfin : quels effets sur les rapports de voisinage, sur les relations au sein de la cellule familiale, bref sur le traitement d'autrui ? Il y faut une approche collective et pluridisciplinaire[175]. Il y faut une démarche comparative vers les villes de la région (Tétouan, Chefchaouen, Ouazzane notamment), vers d'autres régions rurales présentant une semblable densité de lettrés, dans le Maghreb des montagnes ou des oasis mais encore ailleurs, dans le bassin occidental de la Méditerranée, en contexte chrétien. À l'horizon, peut-être, une meilleure compréhension des processus cognitifs mis en œuvre dans les deux types de savoirs et une clarification des oppositions binaires savant/populaire, religion paysanne/religion citadine, savoir savant/savoir pratique, statut et sociétés de l'écrit/statut et sociétés de l'oral ?

Sans doute cette image d'un islam à la fois populaire (au sens où il est pratiqué par une population prise dans sa masse, sans distinction de fortune ou d'instruction) et fortement irrigué de savoir savant, valait-elle d'être convoquée à côté des celles de l'islamisme radical ou de l'islam extatique, mieux servies par l'actualité ou la curiosité intellectuelle ?

175- Cette réflexion est déjà menée au sein du Groupe Pluridisciplinaire d'Études sur les Jbala. Voir *infra*, la fin du chapitre XI « Les élites… ».

V
Dynamisme et mobilité dans les marges : montagnes et oasis[176]

Lorsque, après plusieurs années passées au Maroc, je suis arrivé à Aix-en-Provence au lieu de revenir à Paris, en 1991, j'ai cherché bien naturellement des interlocuteurs avec lesquels échanger des réflexions sur des sujets d'intérêt commun. Laurence Fontaine, historienne, fut l'un d'entre eux. En évoquant les sociétés paysannes qui peuplaient nos montagnes respectives, les Hautes Alpes et le Rif, nous en vînmes rapidement à constater un certain nombre de similitudes. Des perspectives neuves s'ouvraient : informé de la situation propre au domaine alpin, je pouvais formuler autrement mes interrogations sur cette paysannerie du Rif occidental au sein de laquelle je travaillais, ne plus m'arrêter à sa singularité dans l'ensemble marocain, ni même maghrébin, mais redimensionner ma problématique en l'enrichissant d'apports venus de contextes autres. Une mise en parallèle des données procédant des rives européenne et africaine de la Méditerranée valait d'être tentée. Je me réjouis de ce que ce colloque soit l'occasion d'un tel dialogue et qu'il permette d'opérer la rencontre entre deux nouvelles approches de la montagne, l'une venant du nord, l'autre du sud.

Esquisser tout d'abord le tableau général de la montagne nord-africaine dans sa version méditerranéenne permettra d'entamer la comparaison. Puis seront abordés des cas spécifiques marocains avant de procéder à un rapide balayage de l'Afrique du Nord s'appuyant sur la diversité de ses milieux

176- « Dynamisme montagnard et mobilité au Maroc », *La montagna mediterranea : una fabbrica d›uomini ? Mobilità e migrazioni in una prospettiva comparata (secoli XV-XX)*, Actes du colloque de Cuneo (8-10. 10. 1998), Albera et Corti (dir.), Ed. Gribaudo, Cavallermaggiore, 2000, 211-229.

naturels et des formes de société qui leur correspondent. L'oasis sera ainsi introduit dans la problématique qui permettra d'échapper à une vision faussée parce qu'univoque de la corrélation dynamisme-mobilité-montagne.

1. La problématique de la montagne méditerranéenne

La montagne, dans la vision classique, est généralement présentée comme un milieu inhospitalier, un lieu de refuge pour des groupes pourchassés plutôt qu'un cadre favorable à sa sélection par l'homme, avec pour seule vocation d'être un réservoir de main-d'œuvre en faveur des zones où l'économie est active. Elle est en même temps présentée comme l'anti-urbanité, comme un domaine pauvre en vie intellectuelle et en savoirs. Voir comment, au contraire, la montagne a pu constituer un milieu attractif et, dans le même mouvement, comment elle a pu nourrir, dans certaines conditions, des noyaux de culture scripturaire en dialogue avec l'aptitude paysanne à mettre en valeur son territoire, concourra, je pense, à éclairer notre objectif.

En Afrique du Nord, les a priori qu'on peut avoir sous d'autres latitudes à propos de la montagne (milieu rude, cloisonné, « aux marges », bref hostile à l'homme) résistent mal à l'expérience. D'abord, ces montagnes, en tout cas les Atlas telliens (c'est-à-dire proches du rivage méditerranéen), pour accidentées qu'elles soient, sont, on l'a vu, moins élevées en altitude et de climat moins rigoureux que leur pendant européen. Mais surtout, sous une latitude marquée par le déficit et l'irrégularité des pluies, elles sont mieux arrosées que les plaines et offrent de ce fait une réelle sécurité alimentaire malgré la médiocrité et la rareté des sols. Enfin, preuve par neuf, elles sont très peuplées.

Despois, on le sait, a le premier revalorisé le statut de la montagne au Maghreb en soulignant le rôle joué dans l'Antiquité non pas, alors, par les chaînes telliennes, trop boisées et à peu près vides d'hommes, mais par les Atlas présahariens, dans l'élaboration d'une hydraulique et d'une arboriculture hors pair. Et on sait aussi que, jusqu'à la colonisation européenne, les plaines étaient, à quelques exceptions près, principalement livrées au bétail, la céréaliculture n'y occupant qu'une place d'appoint.

La question de la démographie est certainement ici une question clé. Cet aspect du dynamisme montagnard est d'ailleurs bien pris en compte par les géographes, en particulier au Maghreb[177]. D'autres, pourtant éminents, ont sur ce point besoin d'être corrigés :

« Les montagnes sont les contours pauvres de la Méditerranée » ; « Ensemble de hauteurs vides, pauvres en habitants (...), en marge (...) des grands courants civilisationnels qui passent avec lenteur (...) »[178]

Que disent donc les géographes des reliefs de l'Afrique du Nord ?

« Il est banal de rappeler l'importance et le poids de la montagne dans les pays méditerranéens, d'évoquer l'originalité des modes de vie et des activités des montagnards. (...) Les montagnes maghrébines sont étendues puisqu'elles représentent un quart à un tiers du domaine non saharien des trois pays (...). Seize millions d'hommes, c'est-à-dire le plus important groupe du monde arabe, vivent dans les montagnes maghrébines ; ils représentent plus de 31 % de la population totale des trois pays. (...) Les montagnes sont un milieu certes difficile, pentes fortes, sols médiocres, isolement, mais les ressources sont plus variées qu'en plaine, ne serait-ce que par la complémentarité des terroirs ; elles sont surtout plus assurées car les aléas liés à la sécheresse sont moindres ; elles sont accueillantes puisque les cultures sont possibles jusqu'à 1 800 m. au nord, 2 400 m. au sud et que les parcours sont très étendus. »

« Le Maghrébin est d'abord un montagnard (...). Ici, l'homme a fait de la montagne son lieu d'élection, de la plaine une annexe ». Et, élargissant le propos : « Comme en d'autres pays du pourtour méditerranéen (Proche-Orient surtout), les sociétés méditerranéennes traditionnelles étaient numériquement en majorité montagnardes (...). À l'échelle régionale, les densités des grands ensembles montagneux étaient supérieures à celles des zones de plaines. »[179]

Ou, plus particulièrement, de ceux du Maroc :

« (…) Les montagnes marocaines en général ont assuré un rôle essentiel dans la reproduction de la société et de la culture marocaines. Depuis le XVIe siècle, les montagnes n'ont pas cessé de constituer pour les plaines, dévastées périodiquement par les sécheresses et les épidémies, un vivier humain qui a permis leur repeuplement après de véritables catastrophes démographiques. »[180]

177- Maurer, 1979.
178- Braudel, 1966 : 87, 171, déjà cité.
179- Respectivement : Maurer, 1990 : 37-40 et Côte, 1988 : 38.
180- Naciri, 1997 : 53.

Nous sommes très loin de la situation qui prévaut de nos jours sur la rive européenne. D'autant plus que cette croissance démographique s'accompagne, sur les versants, de témoignages très nombreux d'une reprise agraire. Mais ce n'est pas là le sujet qui nous occupe ici. En effet, les mêmes conditions qui distinguent le Rif occidental se retrouvent dans (presque toutes) ces chaînes littorales qui le prolongent à l'est, par l'Algérie tellienne, jusqu'à la pointe septentrionale de la dorsale tunisienne : Trara, Dahra, Ouarsenis, Chenoua, Atlas blidéen, Kabylies, Jbel Khroumir.

Ces conditions physiques sont essentiellement : un relief proche du littoral (pas nécessairement d'altitude très élevée) et un régime des pluies suffisant pour permettre un bon couvert végétal (forêt ou matorral). À cette latitude, c'est la pluie qui est l'atout décisif. L'altitude et, dans une certaine mesure (c'est-à-dire si l'orientation des vents humides lui est favorable), la proximité de la mer sont ici les conditions d'un régime des pluies abondant. La montagne méditerranéenne offre eau, bois, pâturages : l'homme est alors un agent naturel parmi d'autres. Mais avec l'intensification de l'exploitation de la nature, à la suite de l'approfondissement et de la diffusion des connaissances, il introduit une autre dimension et devient agent de l'histoire. La montagne, si elle est en soi un obstacle à la communication, peut tourner ce désavantage quand la mer la borde. Elle peut alors être reliée, une fois atteint un certain degré de développement dans les techniques de navigation, aux ressources tirées de terres lointaines. Franchir la montagne devient une opération rentable dès lors que celle-ci se trouve sur le trajet d'une route commerciale internationale. Et la présence, sur ce territoire, d'une population bien enracinée est un appui supplémentaire. Ainsi, une combinaison de facteurs naturels (montagne, humide et verdoyante, avec frange littorale) peut d'abord faciliter l'implantation de l'homme et très vite déboucher sur un net accroissement démographique, aussi bien dans des sites de piémont, futures cités placées aux accès/débouchés de grands axes de communication, qu'à l'intérieur du massif lui-même.

Le croisement de ces données issues de la géographie et de l'histoire détermine, pour la zone qui nous intéresse (la Méditerranée occidentale), un ensemble de caractères qui pourraient être tracés à l'intérieur du triangle « montagne-mer-cités », ce possible modèle où, par « mer », on entend : facilités de communication avec les mondes lointains. Quand on rencontre ces trois éléments réunis, on devrait chercher à vérifier l'existence d'autres convergences :

– présence d'axes internationaux ;
– population dense en gros villages ;
– vieille paysannerie exploitant une large variété de ressources.

2. Le contre-exemple des Jbala : un dynamisme sans mobilité

Ce qui réunit les Jbala est d'abord d'ordre physique : un relief moins élevé qu'il n'est encaissé, suffisamment cependant pour satisfaire aux critères de déclivité et de cloisonnement qui définissent la montagne ; un climat caractérisé par son humidité et la douceur relative des températures.

La forte démographie est la première donnée humaine immédiate. Énoncé à propos de la basse montagne rifaine, mais généralisé en fait, dans un commentaire, à l'ensemble « des pays Jbala », ceci :

« Elle apparaissait au début du siècle comme une région privilégiée, dotée de possibilités agricoles et pastorales diversifiées, relativement faciles à mettre en valeur. Son peuplement était l'un des plus denses de tout le Maroc rural. » [181]

Mais un autre trait a marqué l'histoire du Rif occidental : la proximité du détroit de Gibraltar. De part et d'autre du détroit, cette zone qui ferme la Méditerranée a toujours été riche en cités. Cela dès les Phéniciens, qui ont installé, après une série de comptoirs méditerranéens, deux avant-postes symétriques sur les routes atlantiques, Lixus au Maroc et Gadès/Cadix en Espagne (cette Gadès qui redouble, par l'étymologie, sa parenté avec la rive africaine puisque, par le détour du chamito-sémitique, on retrouve à l'origine de son nom la même racine qui forme *agadir* en berbère). De la péninsule Tingitane, on dit que les villes, de l'Antiquité au Moyen Âge, lui ont fait une véritable ceinture, ou couronne, urbaine[182]. Au Maroc, une telle densité urbaine ne s'est jamais retrouvée ailleurs par le passé :

« (...) la région des Jbala, qui s'inscrit dans l'ancienne Mauritanie Tingitane romaine, a incontestablement bénéficié d'une urbanisation continue et profonde malgré quelques éclipses. Rappelons que c'est là que l'installation romaine a été la plus dense au Maroc. Par ailleurs, l'islamisation s'est accompagnée de fondations

181- Fay, 1976.
182- Troin, 1986.

de cités célèbres (...). Mais la quantité de madîna, qarya, hisn, qasr, qal'a *et* suq *fournis par les chroniques, si elle nous informe sur la densité de la population et la prospérité de la région, ne nous permet pas toujours l'identification de ces centres (...) »*[183]

Cette étroite présence de la ville dans la longue durée a modifié la vocation naturelle de la région, l'ouvrant sur l'extérieur et rapprochant l'une de l'autre les formes coutumières de l'établissement humain, le rural de l'urbain. N'est-on pas allé jusqu'à parler d'« urbanisation rurale »[184] ?

Autre fait marquant : les Jbala ont, en nombre, de très bons lettrés. Adolescent ou jeune homme, on vient chez eux de loin pour recevoir leur enseignement ; adulte, on vient les consulter sur des points de droit ou pour une affaire de santé. Ils sont passés pour la plupart par Fès, certains s'y sont établis et plusieurs grandes familles de cette ville portent un patronyme *djebli*. Mais on les trouve aussi comme maîtres d'école coranique dans d'autres villes et dans les campagnes. Ils ne sont vraiment concurrencés qu'à l'autre bout du pays (dont le pôle n'est plus Fès mais Marrakech), avec le *ṭaleb* et le *'alem* de l'Anti Atlas, dans la province du Sous : autre relief producteur de science et de rectitude morale. Le climat y est semi-aride cette fois, en revanche les cités qui jalonnent des routes caravanières séculaires nous en rendent la configuration familière. Ils émigrent plutôt dans les campagnes et les villes de la moitié méridionale du pays.

Sur l'origine du phénomène, cette densité des lettrés et des centres d'enseignement religieux, quelques pistes ont déjà été proposées[185] :

— au Xe siècle (IVe H.), le refuge des Idrissides au cœur de la péninsule Tingitane,

— à la charnière des XIIe et XIIIe siècles (VIe-VIIe H.), la présence dans ces montagnes du mystique Mouley 'Abslem Ben Mchich,

— au XVIe siècle (Xe H.), le *jihād* et la restructuration politique consécutive à la bataille de Oued El-Makhazin.

Le savoir lettré s'accompagne, dans la sphère de la production, de multiples autres savoirs. La réputation de la région est ancienne en ce qui concerne les métiers de transformation des produits de l'agriculture et de

183- Ferhat, 1995.
184- Lazarev, 1966 : 34. Voir *infra* les chapitres VI, VIII, XII.
185- Voir *supra* la conclusion de la Présentation.

l'élevage. Aujourd'hui, c'est surtout le tisserand qui survit : on cultive, mais de moins en moins, le coton, le lin, le chanvre (et, jadis, le mûrier pour la soie) qu'on tisse chez soi, comme la laine destinée aux couvertures et aux différentes pièces du vêtement masculin et féminin. Bons arboriculteurs et bons horticulteurs, ayant parfois recours aux terrasses de culture, les Jbala pratiquent un assolement biennal (les céréales d'hiver une année, une céréale de printemps, le sorgho, l'année suivante) dont l'originalité est la rotation collective opérée au niveau du village ou d'un petit groupe de villages. Par ailleurs, l'institution de l'expert agricole (*chikh fellaḥa*) est, semble-t-il, plus développée qu'ailleurs.

Certains traits originaux, cette fois dans la sphère des savoirs techniques, viennent encore renforcer cette impression : maison à double pente et à couverture en chaume (elle a sa réplique dans d'autres reliefs telliens, notamment dans le Dahra, en Kabylie et au Jbel Khroumir), confection des meules de paille sans torchis protecteur, moulin à farine à bras avec mécanisme de bielle-manivelle, baratte à piston, joug de cornes, greniers sur pilotis parfois réunis dans des espaces collectifs fortifiés...

Hors de la sphère matérielle, d'autres faits sociaux ont aussi attiré l'attention. Le brigandage : en zone de montagne, il semble une donnée classique sur tout le bassin Méditerranéen ; le franchissement de ces reliefs impose des passages limités en nombre et propices aux embuscades ; en plus, les caches sont nombreuses. Quand les montagnes sont aussi des frontières, le contrebandier est une autre figure conventionnelle : c'est vrai de l'Andalousie[186] et du Rif oriental, où elles se sont couplées à des activités de piraterie[187]. Certes, en ce qui concerne le Rif dans son ensemble, les observations sont assez récentes : la seconde moitié du XIXe siècle et le début du XXe sont une période d'insécurité et de désordres pour l'ensemble du Maroc, confronté à une volonté croissante des puissances européennes de le déstabiliser pour le dominer ; aussi le brigandage (attaque de voyageurs, vol de bétail, enlèvement de femmes et d'enfants) est-il, en fait, généralisé à tout le pays, ce qui tempère quelque peu notre propos.

186- Mignon, 1982 : 17.
187- Biarnay, 1917 ; HART, 1987.

Des auteurs ont pu aussi suggérer une forte corrélation entre montagne et insurrection[188]. C'est une piste à retenir, encore qu'au Maghreb le désert soit un milieu concurrent de ce point de vue. Ou encore, entre montagne et hérésies. Aux historiens d'établir les rapprochements. Une autre corrélation relie traditionnellement aussi montagne et sacré. Déjà dans les trois religions monothéistes : Mont Sinaï en Egypte (où Moïse reçut les Tables de la Loi), Mont Hira près de La Mecque (où commença la Révélation), Mont des Oliviers en Palestine (où Jésus se recueillit la veille de son procès). Auxquels s'ajoutent : le Mont Meru des hindouistes, l'Olympe grec, le K'ouen-Louen chinois, le Qaf de l'islam mystique... En islam, les saints se retirent souvent sur des sommets selon l'archétype prophétique – dans le désert aussi –, où leur culte succède en général à des cultes préislamiques. Cependant, ce n'est point tant cette dimension-là qu'il m'apparaît judicieux de retenir mais bien le rapport des Jbala à l'écrit.

Dernier des rôles sociaux sur lesquels je voulais attirer l'attention : la femme *djebliya*. Elle tranche sur ses voisines par son vêtement, certes, mais aussi par son absence de tatouage (à quelques petites zones près), fait exceptionnel dans le monde rural de l'ensemble des pays arabes et au-delà. Avec, comme seule autre exception, certains districts du Sous, encore une fois. Elle se distingue aussi par son rôle dans les circuits économiques de la région, villes comprises, en alimentant les souks des produits de son jardin-potager, de sa basse-cour et de ses activités artisanales (poterie, filage, tissage, etc.). On sait que dans le Rif oriental – et dans le Sous –, aux mœurs plus sévères, la femme n'a pas accès aux marchés ; aussi a-t-on institué dans ces régions des marchés pour femmes, couronnant la ségrégation des sexes.

Chez les Jbala, de l'avis de tous les observateurs, cette ségrégation semble bien une des moins évidente. Ceci s'accompagne d'un taux remarquablement bas du divorce et de la polygamie. La femme occupe ainsi dans presque tous les secteurs de la vie économique et sociale une place qui ne laisse pas de surprendre. (À cette réserve près que la différenciation sociale opère en ce domaine et les femmes du *djbel* de familles aisées sont exemptes, elles, de tout travail extérieur, travaux des champs y compris) Sans être rebutée par les tâches les plus ingrates : on voyait encore, il y a cinquante ans, des vieilles femmes de la montagne dans le rôle d'éboueurs à Tétouan et à

188- Colonna, 1987 : 78.

Chefchaouen[189] ; et dans cette dernière, on les y voit toujours s'astreindre au portage, parcourant les ruelles avec du sable ou des briques sur le dos, dans un panier d'osier fixé comme une hotte. Est-ce la raison de ce cliché qui colle à la peau des Jbala et qui fait des hommes « des paresseux » qu'on oppose à leurs femmes ? Je laisse à d'autres le soin d'en juger.

Le brigand, le contrebandier, l'insurgé, le lettré, la femme : voilà une galerie de profils plutôt hétéroclite. Si tout cela a du sens, il y faut encore bien des observations et surtout bien des comparaisons.

Densité du peuplement, densité de l'environnement urbain, densité des lettrés, les pays Jbala nous interrogent bien en effet sur les capacités de certaines sociétés de montagne, à telle période de leur histoire, de se définir comme centres de rayonnement. On a avancé un schéma à trois termes : une montagne, un littoral, des cités ne pourrait-il rendre compte du phénomène – dont on peut penser qu'il n'est pas isolé, à l'échelle du bassin occidental de la Méditerranée ? En tout cas à celle de sa rive sud.

Les Jbala offrent l'exemple d'un dynamisme montagnard certain mais pas, en revanche, d'une mobilité qui puisse, dans l'état de nos connaissances, nourrir le questionnement qui fonde la présente contribution. En effet, le Rif occidental ne présente pas d'émigration massive sous forme de main-d'œuvre peu ou pas qualifiée (hors activités agricoles) avant la fin des années cinquante. Seuls sont avérés quelques courants limités d'émigration de moissonneurs, d'enseignants, d'artisans, de commerçants, une émigration « traditionnelle » qu'il faudrait d'ailleurs mieux connaître (par « traditionnelle » j'entends antérieure à l'ébranlement général du monde rural qui a suivi la Seconde Guerre mondiale et les indépendances[190]).

Alors, les Jbala, un contre-exemple ?

3. Le Rif oriental, le Sous, la Kabylie : des reliefs prolifiques

Élargissons maintenant à l'ensemble des régions du Maroc l'examen du dynamisme de la société et de son lien éventuel avec la mobilité. Dans

189- Périale, 1938 : 107.

190- « Nombre d'immigrants originaires des campagnes qui arrivent chaque année dans les villes marocaines : de 7 800 personnes par an en moyenne durant les premières années du XXe siècle, à environ 45 000 personnes par an en moyenne durant les années cinquante, puis à 88 800 personnes [dans les années soixante-dix] », Refass, 1987 : 29.

un deuxième temps, on ouvrira la perspective à l'ensemble du Maghreb. Il faut en effet vérifier s'il n'y a pas d'autres régions que le Rif occidental qui présentent (ou aient présenté) les mêmes disponibilités – ou de meilleures. Sont-elles toutes des montagnes ? Et, quand elles le sont, y retrouve-t-on ces traits qu'on vient de repérer chez les Jbala ? La question devient : la montagne a-t-elle, de ce point de vue, une situation de monopole ? La montagne est-elle, de ce point de vue, partout semblable ? Dans le Maroc contemporain, disons du milieu du XIXe siècle au milieu du XXe (c'est-à-dire juste avant l'explosion de l'exode rural), deux régions sont réputées pour être tournées vers l'émigration, le Rif oriental et le Sous. Toutes les deux sont zones de montagne et, apparemment, assez conformes à la thèse braudélienne : c'est la corrélation « milieu naturel pauvre-surpeuplement-émigration » qui en font des réservoirs d'hommes pour les régions plus dynamiques. Mais les destins de ces deux reliefs divergent pour le reste. Si le Rif oriental demeure conforme (émigration non qualifiée, ou du moins exclusivement agraire, vers les exploitations des colons français d'Algérie, et ce depuis le milieu du XIXe siècle), le Sous connaît une émigration de nature toute différente, illustrée essentiellement par la présence, dans tout le pays, de marchands itinérants, de boutiquiers et autres personnels attachés à des activités de service, préalablement à l'émigration tous azimuts de ce dernier demi-siècle.

Le Rif oriental est ainsi plus proche de la vision braudslienne :

« Dès 1868, une enquête officielle signale l'importance de cette émigration de voisinage, indispensable pour les moissons et les vendanges de la région d'Oran. En 1898, on comptait jusqu'à 10 000 saisonniers par an. Ce sont essentiellement «des Riffains (...) [qui] jouent dans l'agriculture le même rôle que les Kabyles dans les provinces de Constantine et d'Alger » selon Augustin Bernard.»[191]

« Selon la Société de Géographie de Madrid (1904), de 40 000 à 50 000 Rifains passaient chaque année en Algérie. D'autres avancent des chiffres plus modestes : entre 30 000 et 35 000. »[192]

Ces courants pourraient être plus anciens :

« L. Milliot affirme même que les Bni Snassen et les Rifains fournissaient peut-être déjà des contingents militaires aux rois de Tlemcen. »[193]

191- Talha, 1981 : 28.
192- Belguendouz, 1987 : 42.
193- Bossard, 1979.

On a dit combien la démographie était un critère déterminant dans la singularité de plusieurs montagnes du bord de la Méditerranée. La Kabylie ne manque pas, sur ce point non plus, à l'appel :

« Un domaine de peuplement intense correspond aux environs d'Alger (le Sahel et la Mitidja) et à la Grande et à la Petite Kabylies : c'est le noyau de densité le plus compact de toute l'Algérie. (…) Certains douars-communes ont beaucoup plus de 200 habitants au kilomètre carré. Près du Djurdjura, des villages (…) ont des densités extravagantes, véritablement citadines, de plusieurs centaines d'habitants au kilomètre carré »[194]

(la moyenne pour l'ensemble du Tell étant de 66 hab./km^2. Bourdieu avance le chiffre de 267 hab./km^2 dans l'arrondissement de Fort-National[195]).

Pour ce qui est de la capacité à émigrer, la Kabylie s'illustre encore, autant dans le passé qu'avec les bouleversements plus récents consécutifs à l'agression coloniale. Gilette et Sayad[196] précisent d'abord, d'une façon générale, que :

« Le courant migratoire des travailleurs algériens vers la France prit vraisemblablement naissance dès les expropriations et les déplacements de population qui suivirent l'insurrection de 1871 »

puis que :

« Jusqu'après 1918, l'émigration algérienne fut essentiellement kabyle. »

Et ils en donnent les raisons :

« Cela tenait aussi à une très vieille tradition migratrice, remontant à la seconde moitié du XIVe siècle : journaliers dans les terres de la Mitidja, colporteurs à travers toute l'Algérie. Mais bien que, à des différences de degrés près, ces conditions soient communes à de nombreuses autres régions montagneuses, les Aurès notamment, voire à toute la société rurale, le phénomène migratoire [vers la France] y est apparu plus tardivement, et avec une moindre ampleur qu'en Kabylie. »

Donc, en ce qui concerne l'Algérie, on note un rang marquant des populations de Kabylie quant à la mobilité, aussi bien hier que bien plus loin dans le passé.

194- Larnaude, 1956.
195- Bourdieu, 1958.
196- Gilette et Sayad, 1984 : 39 et 42.

Traitons de la question de l'émigration dans le Sous. Nous ne nous étendrons pas davantage, en effet, sur l'émigration dans le Rif oriental : elle est moins éloquente du fait qu'ici le surpeuplement a coïncidé en gros avec l'apparition de la zone d'appel toute proche constituée par la colonisation agricole de l'Algérie.

Quel Sous, en fait ? Ses habitants sont appelés « Swasa », mais on trouvera ici par commodité « Soussis ». En réalité, il y a plusieurs « Sous » : la plaine de l'oued Sous, avec Taroudant, vieille capitale de la province dans son ensemble ; au nord de cette plaine, les prolongements du Haut Atlas jusqu'à l'Atlantique ; enfin, au sud, l'Anti Atlas (en arabe marocain Gzula, en classique Jazūlā), massif plus nettement présaharien : c'est celui-là qui cumule les traits les plus « typiques » du Soussi actif dans ses vallées irriguées et dans l'émigration commerçante.

Mais au XIe siècle et en deçà, c'était à un Sous bien plus étendu qu'on avait affaire puisqu'il incluait les zones montagneuses en direction du Haouz de Marrakech, du Dra et du Tafilalt[197]. Les quelques articles qui abordent le Sous de ce point de vue sont quasiment muets en ce qui concerne l'émigration dans la période précoloniale[198]. Quelques références plongent dans le Moyen Âge :

« Il n'y a dans le Magrib entier aucune région plus riche et plus pourvue de produits précieux. »[199]

« Les habitants du Sous et d'Aghmat [capitale idrisside, proche de Marrakech, tôt disparue] sont les plus industrieux des hommes et les plus ardents dans la poursuite des richesses. »[200]

« Le pays du Sous contient un grand nombre de villages et est couvert de champs cultivés qui se succèdent sans interruption »[201]

continue al-Idrissī qui vante ensuite leurs céréales (blé, orge mais aussi riz),

197- *Encyclopédie de l'Islam*, article « al-Sūs al-Aqṣā ». Voir dans Naïmi, 1988, une discussion des différentes définitions géographiques du Sous présaharien chez les auteurs classiques du Moyen Âge.
198- Benhlal, 1980, Boukous, 1977, Montagne, 1951, Pascon, 1986 ; quelques rapports dactylographiés du CHEAM : Chenebeaux, 1946, Fleurieu (de), 1939, Laforcade (de), 1948, La Porte des Vaux (de), cités par Benhlal.
199- Ibn Ḥawqal (Xe s.), s.d. : 89-90.
200- Al-Bakrī (XIe s.), 1913. Souligné par moi, V.-Z.
201- Al-Idrisī (XIIe s.), 1983.

les fruits nombreux (noix, figues, raisins, coings, grenades, citrons, pêches, pommes) et un sucre de canne réputé loin au-delà du Maghreb ; enfin leurs étoffes.

Cette image d'une société dynamique, adossée à une agriculture intensive de vallées sèches et activement engagée dans la transformation des matières premières ainsi obtenues, n'a plus quitté le Sous et ses habitants. Se seraient-ils livrés à d'autres entreprises, comme le trafic caravanier ou maritime des richesses provenant d'Afrique noire ? Ces mêmes descriptions se font alors fort discrètes :

« [D'une presqu'île, sans doute Arguin, aux confins de la Mauritanie et du Sahara occidental actuels] partent des caravanes ayant pour destination la ville de Noul. Elles y arrivent après avoir marché pendant deux mois vers le nord-est (...). Les navires mettent trois jours à se rendre des parages de Noul jusqu'à Ouadi 's-Sous « la rivière de Sous ». Ensuite ils font route pour Amegdoul [Mogador, l'actuelle Essaouira], mouillage très sûr, qui offre un bon hivernage et qui sert de port à toute la province de Sous. »[202]

Il y a, là, confirmation de l'existence d'un axe caravanier important mais on n'en sait guère plus sur une éventuelle ancienne spécialisation marchande au sein de la société soussie. Le fil n'est renoué qu'avec l'histoire contemporaine. Et, d'abord, avec l'habituelle migration saisonnière des moissonneurs des montagnes vers les plaines (en profitant du décalage climatique), à laquelle s'ajoutait déjà une émigration régulière mais limitée de quelques corporations artisanales :

« On peut citer les portefaix zerzaya *de Fès, les porteurs d'eau et les maçons. C'est dans ce contexte que les premiers chleuhs du Sous vont donner des* beqqala*, marchands de corps gras, des* fuwwala*, marchands de graines cuites, et également des savetiers. »*[203]

De la seconde moitié du XIXe siècle datent, à la suite de l'appel d'air de la colonisation, les premiers départs de Soussis vers l'Algérie et la Tunisie. À l'aube du XXe siècle, avec l'essor de nouvelles villes, dont Agadir et Casablanca, et de nouvelles activités économiques, le volume des migrations change d'échelle :

202- Al-Bakrī, 1913 : 175.
203- Benhlal, 1980 : 344.

What Sous, in fact? Its inhabitants are called "Swasa", but one will find here for convenience "Soussis." In reality, there are several "Sous": the plain of the Wadi Sous, with Taroudant, the old capital of the province as a whole; to the north of this plain, the extensions of the High Atlas to the Atlantic; finally, to the south, the Anti Atlas (in Moroccan Arabic Gzula, in classical Jazūlā), a more distinctly pre-Saharan massif: this is the one that combines the most "typical" features of the Soussi active in its irrigated valleys and in the commercial emigration.

« Le départ est donné à un phénomène qui va revêtir une ampleur sans précédent dans l'Afrique du Nord, à l'exception de la spécialisation des Mozabites et des Djerbiens. »[204]

Enfin va s'établir un courant ouvrier vers les mines du Maroc oriental (Jérada), puis vers la France et, progressivement, vers d'autres pays d'Europe (et d'Amérique du Nord). Mais ce qui, en vérité, caractérise l'émigration des Soussis, c'est l'activité marchande, d'abord modeste et, très vite, conquérante :

« Les tribus de l'Anti Atlas (...) vont s'orienter en grande majorité vers le commerce ».

« (Elles) se sont assuré(e)s le monopole du commerce de l'alimentation dans les villes du Nord. »[205]

Ahmed Boukous parle, lui, de « tribus commerçantes »[206]. Au point que les Soussis vont finir par concurrencer, et parfois évincer, ceux dont l'assise séculaire semblait inébranlable :

« Les grandes affaires commerciales de Casablanca ne sont pas entre les mains des Casablancais mais bel et bien entre les mains d'immigrés (...). Il s'agit des Fassis et des Chleuhs qui ont, les premiers, le monopole du commerce des tissus, les seconds, celui de l'alimentation. »

« La promotion sociale des Soussis, par le biais du commerce, leur permet de faire bonne figure à côté des grandes familles aristocratiques qui ont exercé de façon presque héréditaire l'administration makhzen et le haut commerce. »[207]

Leur poids économique va dorénavant élargir leur influence :

« C'est ainsi que les Soussis vont conquérir l'écrasante majorité des Chambres de Commerce et d'Industrie du Maroc (…) »[208]

« Dès les premières années de l'indépendance, les commerçants chleuhs de Casablanca se détachent du parti de l'Istiqlal derrière lequel ils ressentent trop souvent la présence de leurs concurrents fassis. »[209]

204- *Op. cit.* : 345. Souligné par moi, V.-Z. : je reviendrai plus loin sur cette donnée.
205- Benhlal, 1980 : 346, 356.
206- Boukous, 1977 : 87.
207- Benhlal, 1980 : 346, 356.
208- *Idem* : 362.
209- Leveau, 1972, cité par Benhlal, *op. cit.* : 362.

La mobilité (géographique et sociale) des habitants des vallées de l'Anti Atlas a abouti à la constitution d'un capital soussi qui est un phénomène majeur du Maroc contemporain. Le caractère dynamique et lettré de la société des Jbala, « l'autre montagne », ne peut en aucun cas être rapporté à ce phénomène : il n'a pas produit de capital - ou à la marge[210]. L'évolution divergente de trajectoires qui, au départ, étaient largement communes, m'apparaît encore inexpliquée.

La mobilité soussie présente un autre caractère fort. Dans le sillage de l'émigration commerçante, en effet, s'est mis en place un courant migratoire de nature différente, celui de lettrés formés dans le Sous. Il va être la seconde « image de marque » de l'émigration soussie, à tel point, je l'ai rappelé, qu'aujourd'hui encore, le *ṭaleb sūsī* joue, pour la moitié sud du Maroc, le même rôle que le *fqih djebli* dans le Nord :

« À côté des activités d'enseignement, le taleb sert de guérisseur, de sorcier, d'exorciste, etc. à une clientèle essentiellement féminine. (...) [Il] associe souvent à ses activités (...) [celles] de fripier. (...) [Avec] une vieille machine à coudre, (...) le taleb *devient le raccommodeur attitré du quartier. »*[211]

La réputation de leurs plus grands savants est une donnée immédiate pour qui se penche sur la vie intellectuelle au Maroc, au moins depuis les Temps modernes. Dans la conscience populaire, le Sous est bien « pays de science », ce que confirment à leur façon les observateurs :

« Vers 1850, chaque village [du Sous] possède sa mosquée avec une cinquantaine d'élèves (...). Pour approfondir les connaissances islamiques, les tolbas *vont s'inscrire chez les savants en renom (...) »*[212]

Cependant, sur la genèse de la mobilité de ces lettrés soussis, les données restent encore une fois allusives :

« Pour pallier à l'insuffisance de l'infrastructure scolaire [dans les villes où les émigrants s'installent] les Soussis vont recourir aux (...) petites écoles coraniques.

210- Le Rif oriental, ces dernières années, connaît de ce point de vue une évolution rapide puisque la petite ville portuaire de Nador, toute proche de l'enclave espagnole de Mélilla, est devenue la seconde place financière du pays, derrière Casablanca. Mais les ressorts sont d'une autre nature : elle est alimentée par la forte, et relativement récente, émigration des Rifains vers l'Europe et par les circuits du blanchiment de l'argent sale de la drogue.
211- Benhlal, 1980 : 361.
212- Montagne, 1951, cité par Benhlal.

Cette importante demande sera le point de départ d'une autre forme d'émigration : celle des tolbas *ou maîtres d'écoles coraniques. »*[213]

N'y aurait-il pas une tradition ancienne d'expatriation des ṭolba après leur passage par l'université Yūṣūfiyya de Marrakech ? Plus fondamentalement, n'y a-t-il rien dans le passé de la province qui nous aide à comprendre sinon le caractère intensif des activités agricoles, artisanales, commerçantes des Soussis (dont l'explication ressorti sans doute du paradigme « montagne » discuté plus largement ici), en tout cas le haut degré d'instruction d'une large tranche de sa population ?

Le Sous, en fait, a toujours été étroitement mêlé au destin des dynasties du Maroc. Sauf avec l'idrisside, la seule à avoir eu une forte identité « nordiste » – ce qui joua précisément en faveur de la précoce arabisation du Rif occidental mais aussi de l'enracinement des premiers courants mystiques du pays dans cette contrée. Ensuite, du XIe au XVIIe siècle, les dynasties sont méridionales, ancrées dans les confins sahariens ou présahariens pour trois d'entre elles (Almoravides, Saâdiens, Alaouites), ou dans le Haut Atlas pour celle qui s'intercale entre les deux premières (Almohades) ; une seule exception, les Mérinides, originaires des steppes orientales et ayant assis leur pouvoir directement sur et par Fès.

La province du Sous fut un des premiers objectifs des Almoravides lors de leur poussée vers le nord et devint par la suite le centre de la résistance aux Almohades, avant de devenir pour ceux-ci une des plus importantes provinces de l'empire. Dans la dernière période de la dynastie mérinide (XVe siècle), l'Anti Atlas engendre la plus grande figure de l'époque, al-Jazūlī, réformateur mystique qui fixa l'héritage d'al-Chāḏilī dont procède l'essentiel des ordres mystiques marocains. Mais c'est surtout avec les Saâdiens que son sort se noua : au début du XVIe siècle, les Portugais exerçaient là, précisément dans la baie d'Agadir, une de leurs plus fortes pressions, provoquant en retour un *jihād* local dont prit la tête une *zāwiya* proche de Taroudant où venait de s'installer une famille chérifienne de la vallée saharienne du Dra. C'est là le berceau de la dynastie saâdienne.

Nous avons maintenant assez d'éléments pour commencer à nous poser quelques bonnes questions à propos du rapport entre cette province, sa

213- Benhlal, *op. cit.* : 361.

montagne, son haut niveau d'instruction générale et cette vocation à migrer qui lui est reconnue.

Quand Benhlal reprend ses distinctions à propos des métiers exercés par les premiers migrants vers Fès, au siècle dernier, il livre une information importante :

« Autrefois les Soussis étaient surtout connus comme beqqala *dans les cités traditionnelles où ils vendaient des savons et corps gras. Les* fuwwala *ou marchands de graines cuites provenant de la région du Noun, aux ambitions beaucoup plus modestes, franchissent difficilement le cap de l'épicerie (...) L'inertie des* fuwwala *n'a d'égale que la stagnation des* iguerraben *(porteurs d'eau) et* izerzaïn *(portefaix). Originaires de la vallée présaharienne du Gouir, les* iguerraben *et* izerzaïn *se sont fixés à Fès depuis plusieurs générations. D'après une légende, l'origine de ces deux corporations remonte à la fondation de la cité de Mouley Idris. Contrairement aux Swassas, leur condition sociale n'a enregistré aucun progrès. »*[214]

Ainsi, seuls les migrants de la province du Sous proprement dit et, en réalité, essentiellement ceux de l'Anti Atlas, déployaient les qualités qui ont fait ces marchands entreprenants du Maroc : excentriques au Sous, la région de l'Oued Noun, marquant la limite entre les derniers contreforts de l'Anti Atlas et les plateaux sahariens, la vallée du Gouir proche du Dra, envoient des migrants moins persévérants, moins ambitieux. Cela explique-t-il ceci ? Il nous faut, à ce point, élargir la comparaison[215].

4. La problématique « dynamisme-mobilité » à l'échelle du Maghreb

Elargissons, en effet, à l'ensemble des régions du Maroc et, en un deuxième temps, du Maghreb, l'examen du dynamisme de la société et de son lien éventuel avec la mobilité. Il faut vérifier s'il n'y a pas d'autres régions qui aient présenté ce double caractère. S'agit-il toujours de montagnes ? Et, quand ce sont des montagnes, y retrouve-t-on ces traits qu'on vient de repérer dans le Sous et chez les Jbala ? Autrement dit, la montagne est-elle partout semblable ? Avec cette question adjacente : la montagne a-t-elle,

214- Benhlal, *op. cit.* : 350-351. En italique, passages soulignés par moi.
215- Et déjà, par exemple, joindre au dossier ce que M. Tamim dit des deux cols qui traversent la vallée de l'Ouneine, dans le Haut Atlas occidental : ils offrent un itinéraire « de rechange » entre Marrakech et le Sous sans que cela ait apparemment constitué un facteur favorisant le niveau des études ou une émigration ancienne et spécialisée. Est-ce dû précisément à ce caractère subsidiaire ? Tamim *in* Albera et Corti (dir.), 2000.

In the last period of the Marinid dynasty (15th century), the Anti Atlas gave birth to the greatest figure of the time, al-Jazūlī, a mystical reformer who established the legacy of al-Chāḏilī from which most of the orders of Moroccan mystics came. But it was above all with the Saadians that his fate was tied: at the beginning of the 16th century, the Portuguese exerted there, precisely in the bay of Agadir, one of their strongest pressures, in return provoking a local jihād which took the lead in a zāwiya near Taroudant where a Cherifian family from the Saharan Dra valley had just settled. This is the cradle of the Saadian dynasty.

du point de vue de la mobilité comme gage pertinent d'un dynamisme singulier, une situation de monopole ? Frottons-la à un autre milieu, celui des marges sahariennes.

Le Maroc ne connaît pas, comme point de départ d'une émigration « traditionnelle », ces seules deux régions, ces seuls deux massifs montagneux, le Rif oriental et le Sous. Dans les « confins », comme on disait alors, des oasis sahariennes ont toujours eu, en tout cas à partir du XIXe siècle quand les premières données chiffrées commençaient à paraître, des départs organisés vers les villes (parfois même les campagnes) du Maroc et, au-delà, du reste du Maghreb. Examinons le facteur « montagne » et rapprochons-le d'un autre fait, la place notable que les auteurs[216] s'accordent à reconnaître à trois communautés sahariennes ou présahariennes d'Afrique du Nord dans l'émigration vers les villes maghrébines du Nord : les Mozabites d'Algérie, les Djerbiens de Tunisie, gens d'oasis, et les Soussis du Maroc, population de montagne mais en même temps présaharienne[217].

Parmi les facteurs qui accompagnent cette mobilité, lesquels comptent vraiment ? Reprenons-les :

— pas tout à fait le milieu naturel de départ puisque les premiers habitent une oasis, les seconds une île de type oasien, les troisièmes un relief présaharien.
— pas l'ancienneté du mouvement puisque les Mozabites sont signalés à Alger au moins dès le XVIIIe, tandis que les premières tentatives des Soussis dateraient seulement du milieu du XIXe.
— la foi ? Certes, les deux premières communautés appartiennent à la minorité ibadite, mais pas les Soussis qui sont sunnites.
— le haut niveau d'instruction ? C'est vrai des Mozabites et des Soussis, davantage, semble-t-il, que des Djerbiens.
— la nature des activités ? Oui, puisqu'il s'agit sans doute à chaque fois essentiellement d'artisanat, de commerce ou d'activités de service...

216- Notamment Benhlal, 1980, et Holsinger, 1980..
217- Pour rester dans les limites du sujet, je n'ai pas développé la comparaison. De même qu'à propos de l'Algérie, je n'ai pas traité ici des deux massifs montagneux qui auraient pu porter utilement à comparaison, les Kabylies, telliennes, et l'Aurès, présaharien. Cette comparaison, pour ce qui est de la Kabylie, sera faite au chapitre VI, « La communauté villageoise… ».

— la langue ? Oui, ce sont des berbérophones (proposition qui ne s'inverse pas : tous les berbérophones ne présentent pas ces mêmes caractères).
— la localisation sur un itinéraire caravanier transnational ? Oui, c'est encore vrai.

J'y reviendrai. Mais arrêtons-nous d'abord aux différentes facettes du versant « moral », puisque c'est celui qui a d'abord été le plus souvent présenté comme une explication suffisante. Il y aurait donc une quelconque prédisposition « psychologique » ? C'est bien ce à quoi se rallient, sans plus approfondir, beaucoup parmi les premiers auteurs :

« C'est [le Soussi] un travailleur, tenace et économe, qui possède à un degré extraordinaire une faculté d'adaptation. Rien ne l'étonne. Il sait se contenter de peu, mais si par hasard la fortune lui sourit, il entrera de plain-pied et sans intimidation dans la vie aisée ou luxueuse. On l'a appelé le juif berbère. Certes il a plus de dispositions pour le commerce que pour le métier des armes (...) »[218]

Ce genre de portrait n'est plus de mise dans la littérature scientifique. Cependant, la frugalité, la ténacité sont trop souvent citées pour n'être que l'effet de simplifications d'auteurs :

« Le petit détaillant mène une existence d'ascète et ne consomme pas (...) Il est disponible à tout moment de la nuit (...). Dans le commerce, il sait limiter ses ambitions et ses moyens pécuniaires, prendre modestement place parmi les autres boutiquiers et poursuivre sans relâche l'amélioration de sa situation et l'extension de ses affaires (...) »[219]

Pascon évoque encore « la sévérité des mœurs » des Soussis (1986 : 149). Des Djerbiens, Yver note :

« An industrious people, cool and clear calculators, the Djerbians make excellent businessmen. »[220]

Mais ajoute :

« Although the Djerbians do not seem ever to have troubled much about intellectual culture, they have produced several scholars of some repute. »

218- Laforcade, 1948.
219- Benhlal, *op. cit.*: 351.
220- Yver, « Djerba », *Encyclopédie de l'Islam*.

La formule demande peut-être à être éclaircie : doit-on retenir davantage la première partie (ils ne semblent pas avoir été très portés sur la culture intellectuelle) que la seconde (ils ont produit plusieurs lettrés assez réputés) ? Ou bien les Djerbiens sortent-ils effectivement du lot commun des populations rurales avec ces « lettrés assez réputés » ?

Retour de la foi ? Des Mozabites, Holsinger dit :

« La combinaison de la piété religieuse et du détachement des choses de ce monde, d'un côté, et l'esprit intrépide pour le négoce et l'aventure, de l'autre (...) » (371).

« Si nous mettons ensemble les attributs qui étaient utilisés pour décrire le commerçant mozabite typique, il n'est pas difficile d'imaginer comment il gagnait une réputation de commerçant par excellence : sobre, sérieux, travailleur, honnête, organisé, prudent, prévoyant, débrouillard, souvent lettré (...) »[221]

Le même pousse sa réflexion plus avant, notamment en faisant appel à la comparaison :

« On voit facilement comment un sédentaire en général aurait plus de chance de réussir dans le commerce qu'un ancien nomade. En général le sédentaire est plus habitué à une vie organisée, est plus prévoyant et s'habitue au travail intensif et continu. Mais ceci explique peu dans le cas des Mozabites car il y avait d'autres groupes sédentaires des oasis sahariennes qui cherchaient des moyens de vie dans les villes du Nord. Mais lorsque l'on compare les différentes oasis du Sahara, il est évident que les Ibadites du Mzab avaient développé une civilisation urbaine d'une complexité extrême, orientée surtout autour de la distribution d'eau. Malgré les différences et querelles intestines, les habitants du Mzab s'habituèrent à travailler ensemble en face des menaces communes. Toute la population était obligée de participer aux travaux publics tels que réparation de barrages, construction de mosquée, réparation d'enceintes (...).

« Un autre facteur (...) était leur instruction. Même une instruction rudimentaire offrait des avantages pour le commerce. L'instruction primaire était très répandue parmi les Mozabites (...). Savoir lire et écrire permettait une plus grande complexité dans les affaires (...) » [222]

Après avoir noté que les mêmes vertus pouvaient être le résultat des contraintes aussi bien d'un milieu sévère que de la foi ibadite (souvent

221- Holsinger, *op. cit.*: 381. Souligné par moi, comme dans les références suivantes.
222- *Op. cit.*: 382.

rapprochée du protestantisme chrétien) et qu'elles étaient en tout cas précieuses pour le commerce, l'auteur nuance toute démarche unilatérale et en appelle à une relance des comparaisons :

« (...) entre divers groupe ibadites qui existaient et existent dans le monde, entre les groupes sédentaires sahariens qui partageaient les mêmes conditions générales du milieu naturel que le Mzab, entre d'autres groupes émigrants dominants dans le Maghreb. »[223]

Cette comparaison c'est, pour une part, ce à quoi je m'emploie.

Conclusion

Hormis les Rifains, toutes les « marges » que nous avons abordées comme productives de courants migratoires traditionnels, qu'elles soient de montagne ou d'oasis, sont, à travers marchands et lettrés, des milieux frottés aux activités citadines.

Les Soussis ont, depuis relativement peu semble-t-il, une forte émigration à dominante commerçante. Remarque : les lettrés sont en nombre parmi eux.

Aux marges du Sahara, mais hors contexte montagnard, d'autres populations présentent des qualités similaires : les Mozabites algériens et les Djerbiens tunisiens. Les Mozabites depuis plus longtemps que les Soussis, semble-t-il. En revanche, comme les Soussis, les Mozabites sont réputés pour la place de l'écrit dans leur société. Remarque : aux confins méridionaux du Maghreb, d'autres groupes de sédentaires que les Soussis, Mozabites et Djerbiens émigraient vers les villes du Nord mais, et pour berbérophones qu'ils soient, ils n'avaient pas connu le même succès.

À l'autre extrémité, côté Méditerranée occidentale, les chaînes littorales présentent des zones où le savoir lettré, important, n'a pas accompagné une émigration conséquente et de longue durée : les Jbala, arabophones. Elles présentent, en revanche, d'autres zones qui sont, elles, caractérisées par l'absence de noyaux lettrés importants et par une forte, et probablement assez récente, émigration de type « prolétaire » : les Rifains, berbérophones. Et d'autres zones enfin, qui n'ont quasiment pas été abordées ici, où l'on trouve et vieux savoirs lettrés et émigration : la Kabylie notamment, berbérophone de surcroît[224].

223- *Op. cit.*: 384.
224- Elle sera traitée au chapitre VI, « La communauté villageoise… ».

On pourrait ainsi – et en schématisant à l'extrême le tableau des sociétés qui se partagent le monde rural au Maghreb – extraire deux cas de figure, intéressants sinon en tous points représentatifs de l'ensemble de leur configuration d'origine :

1- un type propre à certaines montagnes telliennes (i.e. méditerranéennes) :

— humides et verdoyantes, accidentées
— d'altitude et de climat modérés
— de peuplement dense avec intensité du travail agricole et artisanal
— proches d'une voie maritime et d'anciennes cités
— et plus « savantes », apparemment[225], que mobiles ;

2- un type propre à certaines vallées sèches ou oasis :

— éléments d'organisation et de culture citadines
— expérience de la coopération économique
— densité du peuplement et intensité du travail agricole et artisanal
— axe caravanier
— lettrés et mobilité.

Quels sont les éléments qui apparaissent constants ? Je retiendrai : densité démographique, intensité du travail, présence d'une voie internationale et de lettrés. Jouent-ils en complémentarité ou y a-t-il un effet d'entraînement et, partant, une hiérarchie des facteurs ? La capacité de telles configurations naturelles à « nourrir » une population innovante et dynamique, donc, bientôt nombreuse (ou : nombreuse, donc, bientôt innovante et dynamique), pèse-t-elle sur le tracé des itinéraires marchands, sur la formation, ou l'essor, d'un port, d'une ville ? Le rayonnement d'un savoir scripturaire naît-il de cette contamination marchande, de cette familiarité avec les grands centres religieux/savants que rapprochent les itinéraires caravaniers ? Et que dire du facteur isolement/refuge, facteur qui continue de définir les montagnes et les oasis contradictoirement à leur éventuelle fonction de relais commercial ? Par exemple, pour ces mystiques, ces savants qui aspirent à mettre de la distance entre eux et le pouvoir séculier, entre eux et les institutions religieuses, favorisant des sédimentations locales de savoirs. Quel poids accorder, enfin, à la dimension historique dans le champ des possibles qu'ouvre toute période, compte tenu des contraintes de toutes sortes

225- Voir note Holsinger, *op. cit.* : 384.

qui s'exercent comme autant de déterminismes en puissance dont l'effet est rendu aléatoire par l'enchaînement imprévisible des événements ? Quelle est la voie choisie en fin de compte par « l'Histoire » (simple figure de style et non *Deus ex machina*) ?

Ainsi de ce Rif et de ce Sous, saisis par l'Histoire :

1. quand, avec Idrīs Ier, elle pénétrait par la porte du détroit pour se couler jusqu'au cœur de la défunte province romaine, riche de la nouvelle foi et d'une nouvelle légitimité ;
2. quand, deux siècles plus tard, elle remontait cette fois du désert, consacrant et la longue tradition bédouine et l'héritage millénaire des paysanneries présahariennes.

Nulle contrainte, ici, nul déterminisme. Des « accidents » de l'Histoire, qui ne le sont que parce qu'on peine à démêler et à remonter tous les fils de la trame et qu'on se prive ainsi d'intégrer ces bifurcations et embranchements qui parviennent à bousculer le cours du temps long historique...[226]

On voit bien que, s'il m'a fallu intégrer la variable oasienne dans ce questionnement, appliquer celui-ci au seul cas de figure montagnard reste mon vrai souci. C'est un choix, puisqu'en définitive le destin de l'Afrique du Nord arabo-berbère s'est autant de fois joué sur son domaine « méditerranéen » (entendu au sens large, jusqu'au pied septentrional des Atlas sahariens) que sur son domaine proprement saharien. Si je privilégie le premier, c'est affaire de convenances personnelles mais, du même coup, le fait montagnard peut légitimement se voir attribuer le premier rôle. Aussi bien, quand y apparaissent ces deux caractères : « dynamisme-savoir scripturaire », je suis en droit d'y voir le trait spécifique et riche d'implications d'une société bien précise. J'ai proposé d'en parler en termes de « montagne savante ».

Qu'on me permette de le rappeler : ma démarche, à partir du cas rifain, a été de m'interroger sur l'existence d'une spécificité de la montagne en Afrique du Nord. En retenant essentiellement deux facteurs : le dynamisme et un bon niveau d'instruction (à base religieuse). Sans, donc, me préoccuper vraiment de mobilité, présente ailleurs mais pas dans la montagne de référence, le Rif occidental.

226- Ces réflexions sont nourries du débat autour de l'ouvrage de Bensaïd, 1995.

Dans les quatre pays de la façade méditerranéenne, on retrouve le cas de figure associant dynamisme et instruction : au Maroc (Rif occidental-Sous *i.e.* Anti Atlas), en Algérie (Kabylies-Aurès), en Tunisie mais peu (Jbel Oueslat)[227], et en Libye (Jabal Nafūsa). Avec la réserve que j'ai dite : certaines oasis, aussi, présentent la même disposition. D'ailleurs, à leur propos, il me vient une image. Forcée, mais je la livre : ne sont-elles pas, ces oasis, comme la figure inversée de la montagne ? Chez elles, l'eau vient d'en bas et non d'en haut, elles sont dépression quand l'autre est élévation et la difficulté d'accès aux centres de peuplement est ici extérieure, dans le désert qui les cernent, et non intérieure dans les dénivellations. Mais : même intensité du travail, même densité du peuplement, et – dans certains cas – même présence forte de l'écrit[228].

En somme, le monde maghrébin (mais c'est sans doute vrai plus largement de l'ensemble Maghreb et Moyen-Orient) présente trois domaines où coexistent ces trois facteurs, intensité-densité-instruction : ce sont la montagne, l'oasis et la ville. Avec la steppe, on a là les quatre figures de la société arabo-musulmane[229]. « Mais que faites-vous de la quatrième figure, précisément, du Bédouin ? », peut-on me rétorquer. Son dynamisme est ailleurs. Il est tourné vers la conquête des États. Chez le Bédouin : quasi-absence du facteur travail et du capital technique (dans leur seule acception de transformation de la matière). En revanche : traitement intense du facteur espace et du facteur communication, lui permettant de jouer indifféremment de la négociation et de la guerre et d'opérer avec les troupeaux comme d'autres, au Stock Exchange, avec leurs actions. Que l'on prenne garde d'omettre la présence occasionnelle de tribus lettrées, avec leurs « tentes-médersas » : le désert, à son tour, n'est pas vide de savants. Le paradigme du Bédouin, s'il en est, c'est la fusion ou la combinaison de cette maîtrise des grands espaces avec le message du Livre, l'un portant l'autre, comme la lance brandit l'écrit et comme l'écrit anime le bras. En effet, tout Bédouin n'est pas potentiellement un conquérant, il y faut au moins une relation forte au monde citadin. Ce que, à propos des Mongols, Owen Lattimore rappelait : « *A true nomad is a poor nomad* ». Mais associé à la cité, et si les conditions sont propices, il peut instaurer un nouvel ordre. Le désert et la steppe : une fabrique de dynasties ?

Il reste qu'en Afrique du Nord, la montagne, dans un grand nombre de cas, apparaît bien comme un milieu privilégié, le lieu d'un dynamisme indéniable, parfois accompagné (parfois pas) d'une émigration propre ; un lieu renommé, enfin, pour ses savoirs agronomiques et scripturaires. Ce rapport montagnards-lettrés n'est-il pas susceptible d'être repéré ailleurs ?

Cela sera tenté en conclusion du présent ouvrage.

227- En Tunisie, en effet, on ne peut citer, semble-t-il, que le Jbel Oueslat, près de la vieille cité de Kairouan. La raison de cette apparente pauvreté intellectuelle de la dorsale tunisienne serait à mettre sur le compte de la capitale, Tunis, qui, reprenant le rôle de la Carthage antique, apparaît surdimensionnée à l'échelle du pays et aurait littéralement aspiré les élites traditionnelles du monde rural environnant. Communication personnelle d'Abdelhamid Hénia, historien. Voir *infra* chapitre XII, « Montagnes savantes… ».
228- Répétons-le : pas toutes les montagnes, pas toutes les oasis.
229- À rapprocher de la réflexion de Mohamed Naciri : « (…) la dimension montagnarde du Maroc [est à considérer] au même titre que ses trois autres dimensions : méditerranéenne, saharienne et atlantique. Chacune de ces dimensions a eu son époque de prééminence géopolitique dans l'histoire du pays », Naciri, 1997 : 51.

VI
La communauté villageoise, l'urbain et le changement. Rif et Kabylie[230]

Penser « village » c'est penser indissociablement deux choses : l'anti-urbanité et l'immuabilité. Du moins est-ce la vision la mieux partagée. Image à deux facettes qui colle tellement à la peau de la communauté villageoise que l'on ne peut espérer s'en défaire sans un examen « au fond » de leurs rapports mutuels. La ville, dans la mesure où elle est conçue en rupture avec l'isolement, la lenteur et l'arriération attribués à la campagne, en fait son négatif. La ville, lieu de l'accélération des processus cumulatifs ? Oui et non à la fois : j'y viendrai.

La question de l'évolution, notamment des conditions d'apparition de l'innovation et du rythme des changements, ne se pose pas pour aujourd'hui seulement. Il faut se la poser dès l'origine, quand une bifurcation du genre humain mène – en une première évaluation – à la concentration urbaine et l'éparpillement villageois, de façon concomitante. C'est toute la construction d'un schéma à deux pôles qui est à revoir si l'on veut bien positionner la question du changement dans les sociétés humaines et celle des formes culturelles liées au mode d'occupation du territoire. Le thème du changement ne relèvera cependant pas d'un traitement propre puisqu'il est consubstantiel à celui du rapport ruralité-urbanité. Un commun développement illustrera donc la validité de la proposition.

Je vais accentuer le défi en interrogeant la montagne, censée être encore plus empêtrée dans ses lourdeurs que la campagne *stricto sensu*. Ici s'accumulent les contraintes et s'aggravent les handicaps. Selon le sens commun, en tout cas. En effet, ce travail est d'abord le fruit d'une

230- « La communauté villageoise entre l'urbanité et le changement », *Bulletin Économique et Social du Maroc*, Rapport du Social 2004, Communautés de base et changements sociaux, Rabat, Okad, 2005, 12-22.

fréquentation des Jbala, société paysanne du Rif marocain : c'est là que s'est approfondie ma réflexion sur une circularité entrevue de la ville et de la campagne, de la ville et du village. Quand Kamel Chachoua m'exposa ses propres vues sur la Kabylie du Tell algérien, que je ne connaissais pas, il devint évident que ces deux sociétés, au-delà des apparences, affichaient une parenté dont on pouvait nourrir une approche partagée du binôme ville-campagne. Aussi m'a-t-il paru utile de réserver un développement à la mise en parallèle des données tirées de ces deux cas de figure où la « campagne » ne constitue pas nécessairement le revers de la ville. Appuyer une démonstration sur deux cas plutôt qu'un ne lui donnera-t-elle pas plus de force ? Cependant, l'apport kabyle ne se fondera pas sur des données de terrain mais exclusivement sur des références d'auteurs fournies par Chachoua. Elles seront minimales, choisies pour leur correspondance avec les données réunies à propos du Rif occidental, dans l'ordre même des rubriques où celles-ci auront été classées.

Les signes de la ruralité dans la ville sont habituellement bien identifiés : dans les produits (la campagne nourrit la ville et elle lui fournit la matière première de pratiquement toutes ses productions), dans la force de travail et ses quartiers, dans des lieux (marchés, *fonduq*-s, portes), mais aussi dans certaines manières de penser et d'agir qui perdurent… L'inverse l'est moins. Cela déjà fait question : pourquoi n'évoquerait-on que très exceptionnellement la présence de traits citadins dans le village – ou dans le campement bédouin ? Mais la vraie question n'est-elle pas plutôt la suivante : pour identifier d'éventuels éléments de citadinité dans le monde rural, ne faudrait-il pas, au préalable, être en mesure de les identifier comme tels, c'est-à-dire de reconnaître ou d'établir leur caractère spécifiquement *citadin* et, par conséquent, la réalité de leur mouvement depuis la ville jusqu'à la campagne ? En somme, pour entreprendre l'élaboration d'un inventaire des signes de l'urbanité dans la campagne, ne faudrait-il pas avoir tranché au préalable la question subsidiaire suivante : la présence dans la campagne d'un élément déjà repéré en ville ne résulte-t-elle que d'un *emprunt* de la première à la seconde ?

De là, un second groupe de questions : est-il si facile, en réalité, d'identifier une culture villageoise et une autre, citadine ? C'est-à-dire de classer en deux colonnes la liste des attributs – qui deviendraient, de ce fait, exclusifs

les uns des autres –, relevant de deux formations posées comme distinctes en leur essence ? Cela m'amène à un troisième type de questions, corollaire des précédentes : les identifier comme entités distinctes, c'est décider d'abord de la ligne où viendrait se placer la coupure, le seuil (les seuils ?). C'est ensuite situer le lieu de naissance de cet élément présent dans l'un et l'autre contexte. Cette entreprise a-t-elle un sens ?

1. Les Jbala

1.1. La région

Le Maroc du Nord est rassemblé autour d'une chaîne montagneuse, le Rif, à l'allure modérée sinon en son môle central où sont les plus hautes crêtes. Ce môle central, barrière aux pluies atlantiques, fait que seule sa moitié occidentale est bien arrosée. Qu'en est-il des populations ? Elles sont composites, du point de vue de la culture et de la langue. Elles sont en effet partagées par une frontière linguistique qui, *grosso modo*, traverse, elle aussi, le môle central. À l'ouest, les Jbala, arabophones d'une variante dialectale dite « arabe montagnard ». À l'est, les Rifains proprement dits, amazighophones. Entre les deux, des petites poches, Ghmara et Senhaja, qui se différencient par le caractère plus ou moins prononcé de l'influence de la langue berbère dans des parlers déjà assez arabisés.

Il y a donc un Rif oriental montagneux et amazighophone, connu comme « Rif » (et ses habitants comme : Riafa, Rwafa ou Rifiyyin). Et un Rif occidental à l'individualité tout aussi marquée : physiquement parce que très arrosé, humainement parce qu'arabophone depuis des siècles. Depuis deux, peut-être trois siècles, le plus gros des populations du Rif occidental est connu sous le nom de « Jbala » (« gens de la montagne »), quand les textes classiques antérieurs les nommaient Ghumāra.

Il ne me revient pas de décider que le passé amazighe de ces Jbala en fait des Berbères qui s'ignorent. Leur identité c'est d'abord leur affaire. Je veux dire affaire de représentations et non d'analyse statistique. Que le substrat berbère soit émergeant en plusieurs points de leur culture est indéniable, mais – sans doute à un degré moindre – c'est aussi le cas en d'autres régions arabophones du pays. S'il y a une originalité du Maghreb, c'est bien celle-là : les « Arabes » y sont en partie berbérisés et les « Berbères » en partie arabisés. Cela ne pouvait que m'encourager à examiner ensemble des

matériaux que l'apparence, et d'abord la langue, pouvaient classer comme distincts « de nature ».

Les Jbala du Rif occidental sont donc une paysannerie très ancrée au terroir, dans un territoire bien arrosé situé à proximité d'un carrefour de routes maritimes et terrestres (le détroit de Gibraltar), ceinturé de cités depuis l'Antiquité ; avec une densité de population très élevée ; une organisation originale de l'habitat ; des activités artisanales importantes et diversifiées ; enfin une présence, peu commune en milieu rural, de noyaux lettrés. Il y a là autant d'indices qu'il faut pouvoir interpréter.

1.2. L'habitat

La maison des Jbala-Ghmara est la seule du Maroc à avoir une toiture à double pente, recouverte originellement de chaume. La technique est identique à celle qu'on trouve dans l'Andalousie méditerranéenne occidentale, mais encore en d'autres reliefs d'Afrique du Nord, dits telliens, notamment dans le Dahra et en Kabylie (Algérie) ainsi qu'en Khroumirie (Tunisie). On n'y voit pas de couverture de tuiles creuses (ou rondes), fabriquées sur place, comme on en trouve en Kabylie ou à Testour (Tunisie). Mais cette couverture n'est pas inconnue pour autant. C'est même la seule région du Maroc où l'architecture domestique citadine ait utilisé la tuile creuse, celle-ci étant partout ailleurs réservée aux édifices princiers ou religieux. Le dernier témoin est aujourd'hui Chefchaouen mais, encore à la fin du XIX[e] siècle, des demeures de Ksar El-Kebir, Ouazzane, Tétouan avaient des toits de tuiles[231]. Charles de Foucauld observe ces mêmes toits de tuiles chez les Akhmas, dans la campagne immédiatement au sud de Chefchaouen[232] : quelques maisons en portent encore aujourd'hui, mais aussi chez les Bni Hozmar, près de Tétouan.

De nombreux traits de l'espace domestique et de l'espace villageois des Jbala renvoient à un autre contexte, le milieu citadin. Il en est déjà ainsi des affinités de terminologie : à chaque fois un même terme, avec une même disposition et une même fonction. La boucle est bouclée : le vocabulaire de l'habitat renvoie à l'arabité qui renvoie à la citadinité. Il en est encore ainsi d'autres fonctions (la « salle d'eau » à l'intérieur, la « pièce à feu » à l'extérieur, la galerie couverte en façade), du soin porté au décor, etc.

231- Erzini, 1991.
232- Foucauld, 1939.

Tableau 2. Comparaison entre deux terminologies de l'habitat

	Au village	En ville
dchar	village (dans tout le Rif)	*dechra* : habitat rural groupé, en dur[1]
azaniq	chemin, souvent pavé	*zenqa* : rue
(a)mraḥ	espace central du village, avec mosquée, cimetière, espace de jeu (chevaux)	*mraḥ* : petit patio (cf. *Prémare*), lieu central, aire de repos où on est à l'aise, au large
sqaf	toit de chaume, chaume destiné à la couverture	plafond
ḥawma	quartier	quartier
bit	pièce d'habitation au rez-de-chaussée	pièce d'habitation
ghorfa	pièce d'habitation à l'étage	pièce en hauteur, parfois sur la terrasse, avec vue sur l'extérieur
nbaḥ	courte galerie couverte en retrait par rapport à la façade, petite véranda, loggia (étage et rez-de-chaussée)	couloir qui court le long des quatre murs de la cour et sur lequel ouvrent les pièces ; il est abrité par le toit débordant ou, si le bâtiment est à étage, par le couloir qui dessert les pièces du haut
sṭwan	portail aménagé en petite construction fermée par deux portes (l'une sur rue, l'une sur cour) ; les hommes peuvent s'y réunir	vestibule (coudé)

1.3. De la cité

L'allure bocagère des villages des Jbala, où les demeures ne sont pas mitoyennes, les éloignent certes des *qṣur* présahariens, civilisation citadine d'oasis[233] dont la muraille et la porte monumentale soulignent plus explicitement encore l'allure citadine quand sont réappropriés les éléments de décor makhzénien. Les franges du désert : domaine de cités (avec une triple activité : arboricole et maraîchère, artisanale, marchande) où la ruralité serait le fait de la seule activité pastorale ? Mais cette organisation en chapelets des villages du Rif occidental, lorsqu'ils se succèdent autour des massifs le long de la ligne de résurgence des sources, n'évoque-t-elle pas d'autres configurations citadines ? Ainsi de ces capitales médiévales, Tahert, Sijilmassa, Taroudant, Meknès et d'autres, faites d'une « juxtaposition de localités tribales éparpillées »[234]. Ce que résument, sous un sous-titre explicite (« Un urbanisme saharien »), Patrice Cressier *et al.*[235]

233- Selon l'expression de Colin, 1936.
234- Voir notamment Zerouki, 1987 : 20, et Guichard, 1998-a : 41.
235- Cressier *et al.*, 1992 : 397.

So of these medieval capitals, Tahert, Sijilmassa, Taroudant, Meknes and others, made of a "juxtaposition of scattered tribal localities. "

« Chacun de ces ensembles rend compte non pas d'un habitat concentré, mais de la juxtaposition en chapelet de noyaux de moyennes dimensions, justifiée non seulement par les conditions naturelles, mais surtout par l'organisation clanique du peuplement. Si les éléments fondamentaux de la ville sont bien présents : mosquée, forteresse et lieu de pouvoir (…), marché, artisanat, c'est à un urbanisme éclaté et diffus que l'on a à faire, à l'image d'autres centres pré-sahariens comme Sidjilmâsa, et plus encore Dra ou le Taroudant primitif. »

On voit que, dans la définition de la ville, la centralité et la concentration ne sont pas toujours conçues comme des attributs nécessaires.

Outre la morphologie physique des agglomérations, il importe de voir la façon dont ces montagnards s'organisent en communautés. Chaque village possède une mosquée de *khoṭba*, mosquée du vendredi, laquelle, autrefois, gérait au seul bénéfice de cette communauté les biens habous qui lui étaient affectés. Au début du XXe siècle, Michaux-Bellaire en parle ainsi :

« L'idée de communauté musulmane sur laquelle est basé tout leur régime social s'applique uniquement à leur propre tribu et parvient à peine à s'étendre à la réunion de quelques tribus voisines les unes des autres, dans un intérêt commun. »[236]

Les Jbala apparaîtraient de ce point de vue comme une exception dans le monde rural. Pour dispersés qu'ils soient dans leurs vallées, ils se présentaient comme organisés en véritables « cités », au sens que lui donnerait, imbu de culture classique grecque, un Masqueray. En revanche, si la différenciation socio-économique est assez poussée (on trouve dans chaque village : petits agro-éleveurs, paysans sans terre, artisans, commerçants, enseignants et juristes), il y a aujourd'hui homogénéité « communautaire » : pas de quartiers noirs ou juifs, comme on en trouve par exemple dans l'Anti Atlas ou dans le Sahara. Cependant la situation dans le passé était-elle la même ? Grigori Lazarev, s'appuyant sur Léon l'Africain et Marmol, décrit le Pays senhaja qui borde la vallée de l'Ouergha, aujourd'hui limite méridionale du pays Jbala :

« Le commerce se fait avec Fès et est d'autant plus actif que le pays Hayaïna est traversé par la route qui relie Fès à Bâdis (…), qui était alors avec Salé l'un des deux grands ports de Fès. Proches de cette route, quelques villages prennent des allures de bourgs. L'un d'eux abrite «cent commerçants juifs». Peut-être les ruines non identifiées du Jbel Seddina sont-elles aussi un témoignage de cette « urbanisation rurale ».[237]

236- Michaux-Bellaire, 1911/1974 : 187-188.

Ce tableau des Senhaja du XVIe siècle vaut aussi plus à l'ouest et au nord, chez ceux qu'on appelle maintenant les Jbala. Il faut en retenir deux points. D'abord, la référence à l'axe transnational qui, par Fès et le port méditerranéen de Bādis, relie le pays des Noirs à al-Andalus ; c'est à propos de cet axe que l'auteur utilise l'expression « urbanisation rurale », contribution lexicale importante à la problématique que je cherche à bâtir et sur laquelle je reviendrai. Ensuite, cette communauté juive signalée dans un de ces villages aux « allures de bourgs » : voilà donc l'hétérogénéité communautaire bien attestée dans le passé de ces montagnes du Nord, elle n'est plus l'apanage des seules zones présahariennes, ni de la ville.

1.4. Les savoirs techniques[238]

La renommée des Jbala, des Ghmara et des Senhaja dans les métiers de transformation des produits de l'agriculture et de l'élevage, est étendue et ancienne. Les géographes arabes, les voyageurs étrangers des derniers siècles évoquaient les nombreux produits qu'ils fabriquaient et vendaient dans les petits marchés de piémont ou dans les grandes villes : l'huile d'olive, les figues et raisins secs, les gelées de raisin, le fromage blanc ; le savon en pâte à partir de l'huile d'olive et des cendres du lentisque, l'huile d'éclairage tirée de baies de lentisque, le charbon de bois, la chaux ; les sacoches brodées, les babouches, les soufflets de forge, les coffres et portes en cèdre, les poutres de charpente, les poires à poudre cloutées ; le lin et son tissage, les fils de soie ; les couffins, les tamis en doum ; les grillages des fenêtres, les armes blanches, les canons de fusil[239], les pièges, les pieds des candélabres et des braseros... Cette importante industrie domestique caractérisait les Jbala et les Senhaja, achevant de leur donner cette allure de population laborieuse engagée dans une multitude d'activités économiques et transformant ses montagnes en une des régions les plus densément peuplées du pays.

237- Lazarev, 1966.
238- Déjà présent dans le chapitre VII, « La culture matérielle… », ce paragraphe est maintenu pour assurer la cohérence de l'ensemble.
239- Voir Ricard, 1926 : 64-65 : « Autrefois ils formaient presque tout l'effectif des armuriers de Fès. »

1.5. *La scripturalité*

Autre spécificité de la société des Jbala, le statut de l'écrit. Les Jbala sont réputés pour le nombre, la qualité et l'honnêteté de leurs *foqha*. Les meilleurs sont passés par la Qarawiyyin et certains ont laissé leur nom parmi ceux des grandes familles de la ville de Fès. La plupart reviennent dans leurs villages, où ils entretiennent ces foyers de culture qui quadrillent leur province[240]. Pour mémoire, rappelons cette autre société de montagne, les Swasa du Sud marocain, également connue pour ses savants.

Densité des lettrés, donc. Les raisons peuvent en être résumées en disant qu'il semble y avoir des indices concordants, de part et d'autre de la Méditerranée, non pas d'une affinité précise entre l'altitude et l'ascèse, mais d'une intense relation, en un temps T, entre montagne et ville, créant les conditions d'une implantation de l'écrit là où on ne l'attendait pas nécessairement. Un tel rapport villes-montagnes est nécessairement né d'un enchaînement de facteurs, mais il est sans doute possible d'isoler, en première approximation, la demande forte de produits de la montagne ou en transit par la montagne, à un moment du passé de ces régions. Ce qui ne retire rien à la pertinence d'autres facteurs liés plus particulièrement à l'histoire régionale et qui ont pu façonner les Jbala (détroit de Gibraltar, Idrissides, sanctuaires mystiques, *jihād*).

Plusieurs auteurs ont signalé l'importance des campagnes dans la production d'un savoir religieux[241]. Cela ne devrait plus être un facteur de surprise. Rappelons ce qu'a pu en dire Jacques Berque :

« (…) les grandes zaouias du Sous et du Dir, foyers culturels, rayonnants jusqu'à Marrakech, et qui ne le cèdent en rien à la ville. »[242]

Ces érudits locaux ne se distinguent pas nécessairement, dans ces régions, du lot commun des montagnards. Du moins des plus aisés d'entre eux. Ni par le vêtement, sauf exceptionnellement la couleur du turban. Ni par le corps : en cela, il y a sans doute moins une spécificité montagnarde que des conditions propres à la paysannerie marocaine (ou : arabe) de façon

240- Mezzine, 1988.
241- Un certain nombre de ces études sont rassemblées et commentées par Vignet-Zunz, 1993.
242- Berque, 1978 : 324.

générale. Couleau[243], fin connaisseur du monde rural, distingue de ce point de vue le *fellaḥ* du *khammes* : il s'étonne, lui, familier de la paysannerie bourguignonne, de voir le *fellaḥ* se reposer entièrement sur le *khammes* pour les travaux des champs afin de se consacrer aux « objets nobles : selles, rênes, armes, plateau à thé » ; il souligne, par voie de conséquence, ses « mains parfaites (...), une remarquable conversation ». Cette observation vient en appui d'une thèse chère à l'auteur qui envisage une pénétration d'éléments issus d'une « logique bédouine » dans une paysannerie séculairement fixée au sol. Cette progressive « bédouinisation » des campagnes est sans doute un argument à considérer lorsque l'on compare la ville au village : hormis les plus pauvres d'entre eux, les « paysans », via le modèle bédouin intériorisé, sont, dans leur ethos, moins coupés du citadin qu'ils ne le sont, en tout cas dans les aires d'agriculture intensive, du Bédouin *stricto sensu*.

2. Les Kabyles vus du Rif : de la cité et de la scripturalité

Les réflexions formulées plus haut sont d'abord le fruit d'une familiarité avec les Jbala. Mais il y eut aussi les échanges, déjà évoqués, avec Kamel Chachoua. La Kabylie du Tell algérien, que je ne connaissais pas, présentait, à l'entendre, plus d'une similitude avec les Jbala : ce fut d'abord le thème d'une circularité de la ville et de la campagne, de la ville et du village, qui nous retint ; puis celui de la place de l'écrit. Dans mes échanges avec Kamel Chachoua, ce fut d'abord le thème d'une circularité entrevue de la ville et de la campagne, de la ville et du village, qui nous retint. Il devint évident que ces deux sociétés, la kabyle et la jeblie, affichaient, au-delà des apparences, une parenté dont on pouvait nourrir une approche partagée du binôme ville-campagne. Aussi m'a-t-il paru utile de réserver un développement à la mise en parallèle des données tirées de ces deux cas de figure où la « campagne » ne constitue pas nécessairement l'envers de la ville. Cependant, l'apport kabyle ne se fondera pas ici sur des données de terrain mais exclusivement sur des références d'auteurs fournies par Chachoua[244]. Elles seront minimales, choisies pour leur correspondance avec les données réunies à propos du Rif occidental.

243- Couleau, 1968 : 195.
244- Dans la section suivante, portant également sur la Kabylie, c'est à l'apport d'un autre chercheur qu'il sera fait appel.

La Grande Kabylie ou Kabylie occidentale, massif montagneux à l'est d'Alger, fait partie de cet ensemble de chaînes littorales qui traversent d'est en ouest les trois pays de l'Afrique nord-occidentale, parallèlement au rivage méditerranéen. Sur son flanc ouest, Alger ; sur son flanc est, Constantine ; sur son littoral, Béjaïa. Notons déjà le relief difficile, les densités de population très fortes, la prédominance de l'arboriculture. En outre, il existe une série de traits communs suffisamment étendue pour qu'on se pose légitimement la question d'une problématique commune. Résumons-les. L'habitat n'est pas uniforme, contrairement à des clichés tenaces. Les villages agglomérés des crêtes, dont on fait souvent le modèle du village kabyle, se trouvent presque exclusivement dans le massif central et dans le nord-est de la Kabylie du Djurdjura. Ailleurs les villages sont à mi-pente, souvent à proximité d'une source et beaucoup s'éparpillent en nébuleuse. En revanche, le toit, *sqef*, parfois en terrasse, est bien plus souvent en tuiles rondes, et en cela il est conforme à l'image commune.

Ce qui frappait le voyageur dans le passé, c'était la difficulté de démarquer la capitale, Alger, des « grands villages » de la montagne, tant dans l'aspect que dans les activités, au point qu'on hésitait à appliquer à ceux-ci le terme de village. Voici le témoignage de Hamdane Khodja, contemporain de l'occupation française de l'Algérie :

« J'ai visité moi-même les montagnes de Filaoucène, Zouaoua (…) où l'on trouve de grands villages qui ressemblent à nos villes. Tous les bâtiments sont construits solidement avec de la pierre et de la chaux ; les toits couverts en tuiles, les mosquées avec des minarets, dans le genre de celles d'Alger. (…). J'apercevais de loin en loin des villes presque semblables aux environs de Bejaïa (…). »[245]

Camille Lacoste-Dujardin pousse plus loin cette idée en parlant d'urbanisation en marche :

« Cette richesse artisanale et commerciale s'est accompagnée d'une organisation sociale et politique particulière en Kabylie (…). Chez les uns comme chez les autres de ces riches artisans se sont en effet constituées des agglomérations, véritables embryons de cité, réunissant plusieurs villages voisins en un seul ensemble considéré comme tel par les étrangers et les habitants des autres villages du même groupe tribal (…) »[246]

245- Khodja, 1985 : 56-58.
246- Lacoste-Dujardin, 1997 : 216.

Mais pourquoi ce processus avorté ? C'est une question qui m'importe. L'exemple du Rif occidental pourrait aider à en comprendre les raisons, qui ne sont pas nécessairement celles de l'auteure. Une remarque de Lazarev à propos du Pays senhaja ouvre une perspective :

« (...) le pays Hayaïna est traversé par la route qui relie Fès à Bâdis (...), qui était alors avec Salé l'un des deux grands ports de Fès. Proches de cette route, quelques villages prennent des allures de bourgs. »[247]

C'est l'existence de cette voie commerciale, entre une capitale et son port, qui pourrait bien faire la différence. Est-ce cela qui a manqué à la Grande Kabylie pour enraciner dans le développement de ses montagnes une richesse qu'elle tirait du commerce au loin de ses produits plus que du transit du grand commerce ? En somme, qui se *tournait vers* l'extérieur plus qu'elle ne *s'ouvrait à* l'extérieur… ?

Que cette grande voie commerciale lui ait fait défaut ne la met cependant pas, aujourd'hui, en plus mauvaise posture que ne le sont les Jbala, car si une telle voie a, en effet, traversé ceux-ci pendant les siècles d'al-Andalus, elle n'a pas survécu à l'étape finale de la Reconquista et à l'implantation des Présides espagnols sur la côte méditerranéenne, non plus qu'au terme mis à la domination maritime ottomane au siècle suivant (après Lépante) : la façade méditerranéenne du Maroc est gelée pour les siècles à venir. On le voit, de ce point de vue les Jbala des quatre à cinq derniers siècles ne sont pas mieux lotis que les Kabyles : l'urbanisation en cours, faute d'un axe commercial maintenu, s'est limitée à deux essais réussis, Chefchaouen et, plus tard, Ouazzane.

Parmi les activités artisanales qui ont fait la réputation de ces montagnes d'Algérie, il y a, outre les lainages et la poterie, la métallurgie : par exemple, la fabrication de sabres, florissante au milieu du XIXe siècle chez les Aït Zouaou, du groupe Iflissen. Lacoste-Dujardin évoque d'autres groupes voisins et d'autres objets, comme les bijoutiers et orfèvres des Aït-Yenni[248]. Ce qu'illustrait déjà Ernest Carette qui visita la Kabylie vers les années 1840-1842 :

« Au centre du canton des Zouaoua, (…) habitent trois tribus (…). Ce sont les Beni-Rbah', les Beni-Ouacif, et les Beni-Yenni... Elles habitent de petites villes bien

247- Lazarev, 1966 : 34.
248- *Idem* : 217.

bâties dont la population varie de 70 à 3 000 habitants… Elles ont pu conserver et développer les industries spéciales d'armuriers et d'orfèvres, industries dans lesquelles elles savent trouver de larges compensations à l'ingratitude de leur sol (…). Le chef-lieu, Beni Lah'sen, compte à lui seul cinquante à soixante ateliers où l'on ne travaille que des armes et des bijoux. Beni-Larba, sur une population de 1 400 à 1 500 habitants, renferme trente ateliers d'armuriers et d'orfèvres (…). Les At-Yanni, de nos jours encore, sont surtout connus pour leur industrie de la bijouterie émaillée. »[249]

Khodja, le plus ancien de ces témoins, confirme le savoir multiple de ces populations de « Filaoucène, Zouaoua, Ben-Abès, Oued-Bêjïa et Beni-Jennat » :

« On y forge même des canons de fusil incrustés avec de l'argent, comme à Alger. On y fabrique des platines ; on connaît la méthode d'extraire le fer de la terre ; les habitants possèdent des mines de plomb, et du salpêtre en grande abondance ; ils sont très industrieux ; leur industrie consiste principalement dans les fabriques de burnous fins et de couvertures de laines fines dont on pourrait faire usage dans les grandes villes. On y voit des ateliers où l'on frappe la fausse monnaie ; ils ont une adresse et une capacité extraordinaires pour graver sur le métal et pour imiter toute espèce de monnaie (…). »[250]

Mais dans cet ensemble de caractères qui ouvrent une comparaison possible entre Rif et Kabylie, la scripturalité est bien le plus intéressant. Rien ne pourra mieux illustrer ce point que les précisions et le commentaire de Chachoua :

« Plus loin, dans un chapitre consacré à la présentation du fondateur de la zâwiya de Sidi Abderrahmane al-Ilouli (…), on apprend que dans la Kabylie du XIXe siècle, « en pleine montagne irrédente », existaient des maîtres connus et reconnus non pas par leurs pouvoirs magiques, superstitieux ou simplement par leur art proverbial et poétique, mais par leur savoir religieux, scripturaire et spécialisé. Ibnou Zakri[251] *donne en effet plusieurs noms (…), des noms d'« élèves » (…) connus pour avoir acquis auprès d'autres grands maîtres (…) la science religieuse, mais aussi parce qu'ils étaient des auteurs de traités, de résumés, d'épîtres, etc. On apprend d'ailleurs que l'un d'eux, Mohammed Ben Antar, originaire d'At Ali Ouharzoun, un village situé en Haute Kabylie, avait copié de sa propre main 99 exemplaires du Coran, une pratique*

249- Cité par Basagana et Sayad, 1974 : 9-10.
250- Khodja, *op. cit.* : 58.
251- Ibnou Zakri, Rissala, *in* Chachoua, *op. cit.* : 341.

scripturaire courante et corroborée par la thèse en cours de M. A. Hadibi[252] *qui porte sur un échantillon de manuscrits écrits durant le XIXème siècle et retrouvés récemment.*

Or, la masse de publications, de poètes et de poésie qui caractérise la base d'une grande partie de la production des sciences sociales sur la Kabylie est essentiellement orale parce que la mémoire a conservé les poèmes et non pas les textes. Mais, en effet, comment mémoriser et transmettre oralement des textes ? Un texte écrit au XIXe siècle et qui pouvait comporter quelques lignes, une page ou plusieurs volumes, avait moins de chance de se transmettre et d'être mémorisé qu'un beau poème, un dicton ou un proverbe, et ceci pour des raisons historiques et objectives liées à la tradition scripturale de l'époque où l'écriture était une passion privée, individuelle et non soutenue par un appareil éditorial ou de conservation.

C'est donc une nouvelle réflexion et interrogation autour du paradigme de l'oralité et de la scripturalité qui semble proposé par la Rissala. (…) »[253]

On voit que l'auteur prend à contre-pied l'essentiel de la littérature scientifique sur la place de l'écrit en Kabylie, produite depuis l'époque coloniale jusque longtemps encore après l'Indépendance.

3. La Kabylie et l'histoire

J'ai toujours pensé que cette question de la montagne avait besoin, pour être éclaircie, d'atteindre des enchaînements qui ne pouvaient être saisis que sur la longue durée. C'est précisément ce qu'a entrepris Nedjma Abdelfettah Lalmi à propos des Kabylies[254]. Et d'abord avec ces *a priori* idéologiques qui privilégient une vision binaire de la réalité :

« (Ils) ont utilisé (les) grilles de lecture dominantes au XIXe siècle, qui regardaient les pays de montagne européens ou autres comme des isolats coupés des voies de la grande histoire » (p. 530)

« C'est que le consensus, pour tacite qu'il soit, est néanmoins bien enraciné au Maghreb, entre monde savant et monde du commun, sur le caractère fort des frontières entre citadin et rural, montagne et plaine, et encore plus entre montagne et ville… » (p. 508)

252- Mohand Akli Hadibi, thèse de l'EHESS, sous la direction de F. Colonna.
253- Chachoua, 2001 : 39-40.
254- Abdelfettah Lalmi, 2004.

Et précisément, elle consacre l'essentiel de son argumentation à montrer comment cette montagne a, depuis un bon millénaire, développé des liens forts avec la ville et l'État :

« (Pour) les «spécialistes» de la Kabylie (…), l'idée-force de ce savoir est que la Kabylie, demeurée sans liens avec les États et les cités, s'est organisée en univers autonome et fermé depuis des temps immémoriaux. Tout effort d'historicisation semble alors vain, particulièrement pour les périodes antérieures à la régence ottomane. Cette vision de la Kabylie est confortée par les études sur les villes souvent envisagées en rupture avec leurs arrière-pays, comme des implants d'origine toujours allochtone, image dans laquelle «l'idéologie citadine», qui se refuse à tout lien avec l'autochtonie, la fait refluer vers le monde rural, surtout montagnard… » (p. 530-531)

«… [il faut] une révolution dans les regards sur la relation entre les cités et leur arrière-pays dans une histoire de la longue durée. » (p. 508)

« Il s'agit simplement de constater l'existence d'un lien à l'État sur une longue durée… » (p. 515)

Elle cite en particulier Robert Brunschvig :

« Ne peut-on dire que Bougie a été du XIIe au XVe siècle la véritable grande cité kabyle au point où se raccordent les deux Kabylies et d'où elles se raccordent le plus aisément avec l'extérieur ? Ce rôle de centre urbain, de grand déversoir kabyle, c'est Alger (…) qui l'a assumé, à partir du XVIe siècle, suite à l'intervention turque. » (p. 514)

Mais c'est précisément dans la sphère du religieux qu'elle trouve de quoi nourrir son point de vue. Ainsi s'attaque-t-elle à la thèse du « miracle de la Rahmânya », cette célèbre confrérie, fondée au XVIIIe siècle, qui avait déclenché, avec le bachaga Al Mokrani, l'insurrection de 1871. C'est en effet comme miraculeuse que les observateurs coloniaux de la scène algérienne regardent l'émergence de la Raḥmāniyya, l'érigeant en exception qui confirmerait un vide scripturaire antérieur :

« Cette vision prolonge l'idée de l'isolat duquel la Kabylie serait sortie par l'action miraculeuse d'un seul homme, à son retour d'Orient. Elle conforte, en tout cas, l'idée d'une naissance excessivement tardive à la religion islamique… Encore une fois, elle évacue l'histoire pré-ottomane, évacue aussi plusieurs siècles d'histoire religieuse de la Kabylie, et de liens avec les cités, notamment avec Qal'a des Beni Hammâd, Béjaïa, Mahdya et Tunis à partir du Moyen-Âge. » (p. 517)

Béjaïa (qu'on a surnommée la Petite Mecque) rayonne spirituellement loin autour d'elle :

« La plupart des saints patrons des cités maghrébines, représentatifs de cette rénovation qui marie malékisme et soufisme, tendance inaugurée par Sidi Boumédiène, y ont au moins fait un séjour d'étude ou d'enseignement (ceux de Tlemcen, Marrakech, Tunis, Alger, Miliana, Tripoli…). (…) Avant Sidi Boumédiène, qui y séjourna plus de trente ans, c'est dans cette ville qu'eut lieu la rencontre entre le Mehdi Ibn Tumert et le futur calife almohade Abdelmumène. »

« La montagne kabyle elle-même envoie ses 'ulamas se former et professer, participer à l'encadrement des villes de Béjaïa et de Tunis en particulier (…) Tout cela pour dire qu'il est difficile d'imaginer qu'une ville qui « donne le ton » sur un plan intellectuel et religieux pendant plusieurs siècles à l'échelle du Maghreb n'ait pas rayonné à l'échelle de son arrière-pays, immédiat qui lui fournit pourtant une partie non négligeable de son élite savante (…) En évacuant un moment-clé (et un long moment) de l'histoire de la Kabylie, on aboutit à l'occultation d'un aspect fondamental, à savoir son lien à la ville et même aux villes (Achir, Qal'a, Béjaïa, Alger, Dellys, Jijel, Tunis, Mahdya…) et conforte ainsi, bien entendu sa représentation comme un isolat. » (p. 518)

Voilà jetée à bas la construction de sociétés de montagne présentées comme des lieux du bout du monde, ankylosées dans leur arriération :

« La Kabylie, terre de l'oralité, de la tiédeur religieuse, de l'absence séculaire de liens avec un État quelconque, des républiques villageoises, du droit coutumier et des célèbres assemblées démocratiques, de l'exhérédation des femmes, cet isolat qui aurait sauvé sa pureté originelle, cette terre si familière, où se trouve-telle ? » (p. 509).

« (…) [Il faut] rompre avec la vertigineuse illusion de l'immutabilité des formes et des contenus. » (p. 516)

Quittant l'histoire régionale, Abdelfettah Lalmi se penche sur un cas précis, Guenzet : c'est plus qu'un simple village puisqu'on s'y réfère en tant que *beldat*, forme locale qui déjà « suggère l'urbanisation ». Il appartient à la tribu des Ath Ya'la, dans le massif du Guergour. Ce-dernier se situe à mi-chemin entre la Qal'a des Béni Hammâd et Béjaïa, les deux capitales successives du royaume médiéval hammadite : ici passe le *ṭriq eṣ-ṣolṭan* (p. 520). L'accès à Guenzet n'est pas facile, les hivers sont rudes, certaines années l'isolement est presque total. Néanmoins, Carette y trouve :

« des maisons à étage construites sur le modèle de celles d'Alger. Il y a plusieurs mosquées, dont une à minaret. Certains ménages guenzatis ou ya'laouis ont une vaisselle en cuivre, des domestiques, voir exceptionnellement des esclaves. » (p. 519)

Un adage court, qui résonne à nos oreilles :

« Au pays des Béni Ya'la, poussent les 'ulamas, comme pousse l'herbe au printemps ».

L'opinion savante confirme :

« Certains auteurs n'hésitent pas à comparer le niveau d'enseignement chez les Béni Ya'la à celui de la Zitouna et des Qarawiyine. » (p. 521)

Abdelfettah Lalmi évoque encore :

« Leur pratique de l'« acheyed »*, qui mélange colportage, troc, travail saisonnier et activités d'enseignement de l'arabe et du Coran. » (p. 520).*

« Une communauté d'orfèvres juifs à Taourirtn Ya'qub (Béni Ya'la) jusqu'en 1850. » (p. 525)

« Le témoignage d'Al Warthilânî (fin du XVIIIe siècle) nous donne à voir (…) un maillage plutôt serré du réseau des zaouias en Kabylie, à un moment décrit généralement comme celui où (c'est) la naissance de la Rahmânya (qui) permet la naissance de cette région à l'universalité islamique. » (p. 521)

« [Or] Qui dit réseau de zaouias, dit usages et circulation de l'écrit, points d'ancrage de cultures lettrées. » (p. 521)

La boucle est bouclée. La Kabylie, tout escarpée et enneigée qu'elle est, présente bien les symptômes de cette montagne « savante » qui a été proposée à la discussion. Nedjma Abdelfettah Lalmi, soucieuse de comparaison, conclut en vérifiant la conformité du modèle kabyle à celui des Jbala où sont liés en un faisceau indissociable ville, pôle mystique, *jihād*, et… scripturalité :

« De la couronne urbaine datant de l'Antiquité à l'étroite communication avec Al Andalus, à l'usage des montagnes kabyles comme refuges par des élites de tout ordre durant les périodes de crises ou de guerre, à la présence d'un Qutb (le saint Sidi Boumédiène), à l'existence d'une littérature du djihad face notamment aux Espagnols et à l'émergence alors de nouveaux chérifs, tout [chez les Jbala] correspond à la situation de la Kabylie pré-ottomane. Tout, y compris la relation économique impliquant un usage de l'écrit. » (p. 522)

Et propose *in fine* une formule qui stigmatise la vision passéiste et misérabiliste du milieu montagnard :

« Il faut simplement se retenir de ne voir dans ces montagnes qu'un vaste réceptacle et regarder leur lien à l'extérieur dans une logique d'interaction. » (p. 525)

4. Regards croisés

De l'urbain dans le rural, donc ? Orographie (montagnes littorales au relief accidenté sans être excessif), climat (forte pluviométrie), habitat (densité du peuplement, gros villages « à l'allure urbaine », éléments « urbains » dans l'architecture), savoirs techniques (procédés ou aménagements insolites, artisanat parfois préindustriel), scripturalité (importants noyaux lettrés), autant de paramètres que partagent Rifains occidentaux et Kabyles occidentaux. Parmi eux, nombreux sont les éléments culturels chez les Jbala ou les Kabyles qui font écho au monde citadin. Relèvent-ils de la catégorie des emprunts et faut-il se reporter à l'ancienneté de la « ceinture urbaine » et du transit d'une voie commerciale internationale, pour l'une, à la proximité de grandes capitales (Constantine et Alger) et d'un port (Béjaïa) pour l'autre, qui sans doute singularisent ces régions ? Faut-il, au contraire, les lire comme une efficacité particulière d'un système rural ? Une adaptation exceptionnellement réussie à des contraintes et à quelques atouts aussi bien naturels qu'historiques ? Si ces traits ressortissent aux conditions propres à un milieu donné, façonné par des facteurs précis, le processus serait alors endogène et ne se résumerait donc pas, ou pas seulement, aux emprunts. Emprunts ou innovations, nous avons là le signe que le changement a ébranlé ces deux sociétés de montagne des siècles durant et que l'actuelle « crise généralisée » qui les secoue, phénomène d'ampleur planétaire, n'en est que le couronnement.

Je me concentrerai sur deux des thèmes, le savoir technique et l'écrit. *Quid* de la tuile creuse, attestée depuis des siècles en pleine montagne rifaine[255], et encore à la fin du XIXe dans la tribu des Akhmas, au sud de Chefchaouen, tuile toujours en usage (et, bien sûr, fabriquée sur place) en Grande Kabylie ? Du mur en pisé banché qu'on retrouve aussi bien dans les murailles impériales que, souvent, dans la construction rurale ? Plus

---

255- Voir Cressier *et al.*, 1998-a : 329, qui signalent des débris de tuiles semi rondes à Hajrat al-Nasr, ville-forteresse idrisside, donc du Xe siècle, au cœur de la péninsule Tingitane, sur un de ses hauts sommets.

généralement : monter un mur en moellons, en briques crues ou en pisé banché, couvrir avec la tuile… est-ce que ce sont des techniques spécifiquement urbaines qui auraient migré ? Ce qui ferait de la cabane la vocation indépassable de l'habitat rural ? L'archéologie a depuis une quinzaine d'années une vision plus claire de la question[256] : ces techniques de construction (la tuile exceptée) sont employées assez tôt par les premiers sédentaires (dont il est intéressant de noter qu'ils sont encore des chasseurs-cueilleurs et non des producteurs), il y a 7 ou 8 000 ans, c'est-à-dire… avant la naissance des systèmes étatiques et de la ville proprement dite.

Cette indécision persiste au vu d'autres techniques. Ainsi dans le Rif occidental : application du principe de la bielle au moulin à farine domestique, de la chute verticale au moulin à eau, du principe du piston à la baratte, de l'arbre et de la vis à la pression de l'huile d'olive[257], du type horizontal et à deux rangs de lisse au métier à tisser, ces machines qui traitent de produits de l'agriculture et de l'élevage se retrouvent (ou ont pu se retrouver) en ville : emprunt ? Phénomène plus marqué encore dans la Kabylie : extraction de fer, plomb et salpêtre ; excellence dans les arts du feu (armuriers, faux-monnayeurs, bijoutiers et orfèvres, potières) et dans la fabrication de burnous et de couvertures... Bref, tout un artisanat de type préindustriel et une commercialisation qui occupent à temps plein des dizaines de villages : ces artisans se sont-ils formés en ville ou bien auraient-ils migré de la ville vers la campagne ? Evidemment non : poser la question c'est y répondre.

En réalité, pour cette longue suite d'innovations et d'inventions à la genèse obscure qui vont, tout le long des trois derniers millénaires, s'appliquer, en ville comme au village, au traitement des produits de la campagne, c'est-à-dire tirés de la nature, il va être bien difficile de démêler les généalogies. Voici, à propos de détours, le dernier état des recherches sur le petit moulin à farine, à main et à mouvement rotatif : c'est l'armée romaine qui a permis sa diffusion dans toute la Méditerranée, parce que facile à transporter. Ainsi, avant d'être l'instrument emblématique de la femme maghrébine, il a été celui du soldat d'empire[258].

256- J.-P. Bracco, de l'ESEP-MMSH, m'a éclairé sur ce point et fourni une rapide bibliographie, notamment Cauvin, 1994, Coqueugniot et Guilaine, 2000. Je l'en remercie.
257- Cf. le chapitre VII, 1.4.
258- Comet, 1992 : 388.

Si textes et fouilles permettent aujourd'hui de suivre la diffusion d'une technique et, donc, d'établir le plus souvent sa région d'origine et de dater son apparition, outils, instruments, machines, pièces d'équipements ont une paternité directe insaisissable, au moins jusqu'au XIVe siècle et aux « ingénieurs de la Renaissance »[259]. Ceux-ci sont, cette fois, de vrais « savants », écrivant dans la ville et pour la ville, c'est-à-dire pour les gens politiquement et économiquement influents. Plus loin dans le passé, beaucoup a dû se jouer entre petits paysans, contremaîtres d'exploitations rurales, maîtres-artisans, grands propriétaires soucieux de coûts, et l'ingéniosité devait être largement partagée :

« Dans le monde médiéval (…), l'état de complexité mécanique est réduit, si on le compare au nôtre. (…) C'est moins d'un savoir dont ont besoin les constructeurs du temps, ce dernier est peu important, que d'un savoir-faire. L'engrenage réalisé par un charpentier pour un moulin à vent demande davantage de savoir-faire que de connaissances théoriques. »[260]

Quant à l'écrit, peut-on sans hésiter le classer comme un attribut de la citadinité ? Il n'est pas question de trancher ici en quelques mots. Qu'il soit un fait urbain, greffé en milieu montagnard ; ou qu'il soit, au contraire, en montagne (comme dans les déserts), *sui generis*, dans le sens où l'islamisation y a introduit de bonne heure l'écrit – effaçant son caractère de produit étranger importé –, le fait religieux situe ces populations montagnardes (ou ces autres, sahariennes) sur le même plan que les villes : l'écrit est ici à la base d'une science religieuse, reconnue jusque dans les capitales. Il en ressort que la masse des écrits consacrés à l'*adāb*, aux règles de la vie en communauté, est un patrimoine partagé par les citadins et les villageois (et par les éleveurs dans leurs campements.)

Pourtant, la prédominance de l'archétype urbain dans les représentations opère à fond. Or, à reproduire comme idéal-type, comme modèle « orthodoxe », universel, celui du notable citadin, fin lettré, puritain, homme de la mesure et du juste milieu, ennemi du désordre dans le domaine de la foi et dans celui du monde, on ne fait que reproduire un point de vue de classe. Les normes du bon croyant ne sont pas édictées par une catégorie sociale, qui plus est détentrice, derrière la revendication d'un quasi monopole sur

259- *Idem* : 36.
260- *Idem* : 31.

l'écrit, d'un accès privilégié aux richesses et au pouvoir. La scripturalité, répétons-le, n'est pas l'apanage de l'élite urbaine (ni l'illettrisme celui de la campagne, il est largement représenté dans la ville). Par ailleurs, celle-ci est loin de pouvoir – ni de vouloir, en fait – exclure des cercles du savoir les importants contingents de savants que produit le monde rural.

Le Rif occidental et la Grande Kabylie, nourris par leurs liaisons anciennes et multiples avec la ville, font la démonstration qu'en ces domaines comme en d'autres, il n'y a pas de différence de nature entre ville et campagne – où par « campagne » on entend ici « campagne habitée », c'est-à-dire le village ou le cercle de tentes. Certainement un rapport inégal. Certainement plus de scripturaire en milieu urbain que rural, mais avec un clivage qui suit le sens « couches supérieures/couches populaires » et non pas « ville/campagne ». Le fait premier est l'unité à laquelle ils participent.

Conclusion

Densité de population, savoir-faire, lettrés, voie internationale sont les paradigmes d'une montagne qui rompt avec le schéma habituel où elle est tenue pour un milieu hostile, lieu de refuge forcé plutôt qu'établissement choisi, domaine enfin de l'anti-urbanité, pauvre en vie intellectuelle et en savoirs.

Cela m'amène à un autre type d'interrogation. Qu'on me permette de l'esquisser. Cette importance de l'instruction dans certaines zones rurales, est-elle à intégrer au schéma de Jean-Claude Garcin d'une apogée des villes musulmanes après le IXe siècle et de leur « stagnation » après la fin du XIVe ? Où cette dernière est une manifestation parmi d'autres (dont l'affaiblissement de l'État) du déclin économique, social et culturel qui gagne l'aire arabo-islamique[261] ? Ce fait que l'on constate dans certaines « campagnes » (montagnes, déserts), cette existence de grands foyers de lettrés, pourrait-il être rapporté à la régression urbaine ? Il faut pour cela se souvenir qu'en Europe occidentale, depuis la fin de l'empire romain d'Occident, les intellectuels sont à la campagne, dans les monastères, en tout cas jusqu'à la renaissance des villes entre les Xe et XIIIe siècles. Le même schéma, mais inversé (les villes islamiques ne supplantent pas les campagnes), peut-il servir dans le cas de figure, postérieur, des pays d'islam où l'on constate la coexistence des lettrés en ville et en campagne ?

261- Garcin, 1991, et, sur cette étude, le commentaire de Guichard, 1998-a.

Peut-on faire appel à un autre type d'explication, plus controversé ? Dans le monde arabo-musulman, la ville (c'est-à-dire le pouvoir d'État et d'une classe marchande ascendante, forces à la fois rivales et complémentaires), va montrer son incapacité à dominer la campagne, qui reste tribale : les ruraux sont armés. À l'inverse du processus qui ouvre l'Europe occidentale aux Temps modernes. En Europe, en effet, l'essor lié de la bourgeoisie et de la ville a progressivement exclu le savoir savant du monde rural. Ce serait donc l'absence de ce phénomène qui aurait favorisé son maintien (ou son essor ?) dans les campagnes des pays d'islam ? Et, de ce fait, contribué à prolonger la parité (qui n'est pas, on le sait, l'égalité, mais plutôt l'affirmation d'une nature commune) entre culture villageoise et culture citadine ? Ce ne sont pas des questions que je souhaitais régler ici, les poser peut suffire au présent débat.

Dans le Rif et la Kabylie, mais sans doute ailleurs aussi, le village partage nombre d'attributs avec la ville. Faut-il alors penser la différence entre les pôles ville/campagne en termes de degrés et non plus de nature ? À ce stade, il peut y avoir deux façons de voir les choses. D'abord celle-ci : on peut effectivement abstraire du réel le « village » (ou le « cercle de tentes »), d'un côté, la ville, de l'autre, car il faut bien les identifier conformément au sens commun. Mais ils font système, ils sont l'un et l'autre producteurs de quelque chose. De quoi ? Tout est là. En première approximation : d'un *homo islamicus*, un « citoyen » conforme dans ses codes aux canons coraniques. Ils en sont coproducteurs : les règles de la vie en société ne sont pas de nature différente entre ces deux milieux puisqu'ils sont informés par les mêmes sources. Il y a certes un dégradé, une perte d'information qui peut frapper des catégories sociales en situation d'être plus éloignées de ces sources, mais cela est vrai dans les deux cas, ville et campagne. C'est la *'umma*, non la *khāssa*, qui est le cadre de référence où s'ancre le Message. Ainsi, on partirait du point de vue interne à la civilisation considérée, l'Islam en l'occurrence.

Mais on peut aussi considérer le problème d'un point de vue externe, à plus large échelle et sur la longue durée : c'est la seconde façon de voir les choses. Depuis le Néolithique, le processus s'accélère par lequel l'homme apprend à densifier et à complexifier ses relations. Les agglomérations se hiérarchisent. À un pôle, des villes sont incontestablement le lieu où

s'accélèrent le cours des choses, les processus de communication, de production, d'échange, d'innovation… Elles n'ont pas le monopole de ces opérations, mais elles en feraient plus. Maintenant : y a-t-il accumulation seule ? Le processus cumulatif (densification, diversification, intensification) placerait-il les deux extrêmes, du « moins » au « plus », en une sorte de continuum dont le plan serait simplement incliné vers le haut ? Conclure à une seule différence de degrés, n'est-ce pas courir le risque de diluer notre appréhension du réel en introduisant une confusion entre les termes, bref de conclure que « tout est dans tout » (« la ville est un grand village » ou « le village, une petite ville ») et de s'interdire ainsi de penser le réel ? Il faut plus probablement avoir recours à la notion de saut qualitatif. Globalement, quels que soient les termes de son association avec d'autres formes d'organisation (le village du sédentaire ou le campement de l'éleveur partageant avec la ville un ensemble de traits morphologiques ou culturels), la ville (et le pouvoir d'État qui lui est associé) est un lieu d'accélération de l'humanisation.

Si la constante c'est l'accélération, alors la révolution dans les communications peut, de nos jours, réintroduire la petite échelle dans le mode d'organisation du développement humain et ne pas laisser le gigantisme comme seule perspective. Vivre loin de son lieu de travail/travailler chez soi : est-ce un projet pour l'humanité ou pour une caste privilégiée ? Pour important qu'il soit, ce point n'est pas ici le nôtre. Ce qui importe c'est que la taille, la densité ne soient plus nécessairement facteurs constitutifs de « civilisation », c'est-à-dire facteurs d'accélération du processus d'humanisation (densification, diversification, intensification). Alors comprendra-t-on mieux que le village – la campagne habitée – ait pu être défini, dans l'aire arabo-musulmane, comme une cité en réduction produisant une culture de même nature, pour l'essentiel, que celle de la ville. En d'autres termes qu'il ait été coproducteur, avec la ville, de « civilisation ». On comprendra mieux pourquoi cela n'a pas nécessairement conduit à une dépréciation ni à un déclassement de l'établissement humain en campagne, qu'il soit village ou groupe de tentes.

Plus généralement, l'exercice ici proposé visait à s'écarter d'une représentation trop exclusivement binaire du réel, d'une vision qui privilégiait la coupure sur la continuité, la médiation, la transaction. Cette vision-là a marqué de larges pans des sciences sociales ces dernières décennies. Elle

ne les a pas invalidées pour autant : pour être fréquemment unilatérale, et sujette par conséquent à des corrections tout aussi unilatérales, une telle démarche n'en a pas moins été, à ses heures, porteuse d'avancées scientifiques. Mais quand s'est épuisée sa charge innovante, il est souhaitable d'introduire le souci des liaisons et des échanges, dans une démarche plus dialectique. Ce fut ma ligne de conduite.



Le fqih *de Qajdar (Lehra, Bni Gorfet, Rif occidental)*



Les musiciens au moussem de Mouley Abslem (1995)



La foule des fidèles au moussem de Mouley Abslem (1995)



Sidi Heddi, étape vers Mouley Abslem



Mosquée (Demna, Ahl Serif)



Maison en chaume



Maison en chaume vue de l'arrière



Un quartier de Lehra (B. Gorfet, Jbala)



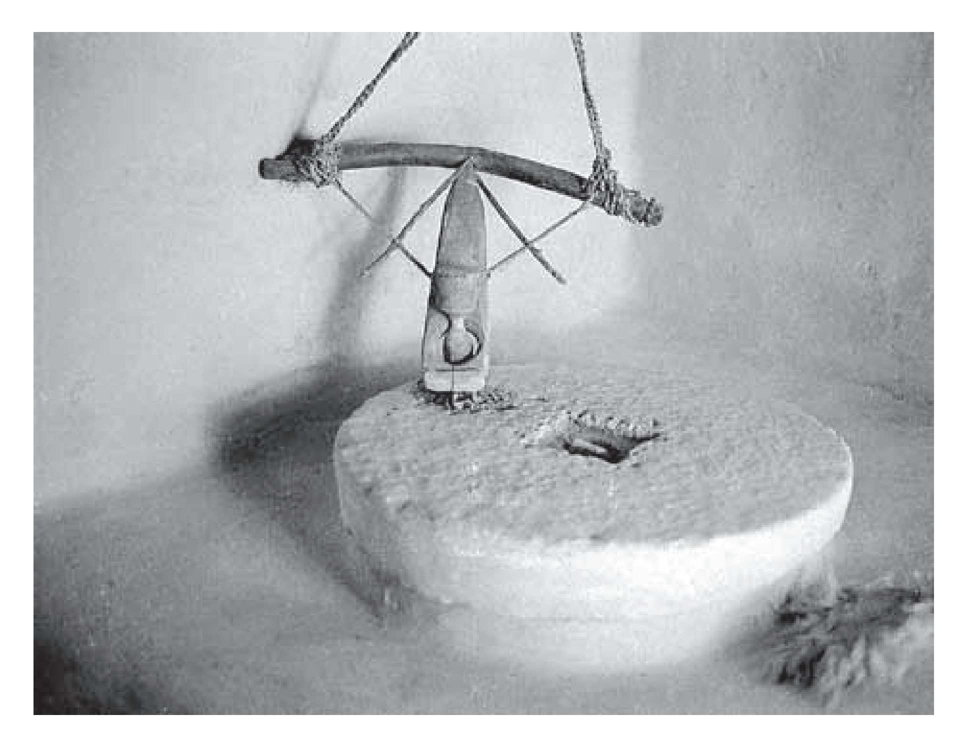
Cour intérieure (Lehra)



La baratte



Maison au toit de lauzes. Tsoul, photo J. Lanclon



Rha del yed



Araire et joug de cornes (Oued-Laou)



Araire et joug de cornes (Anjra)



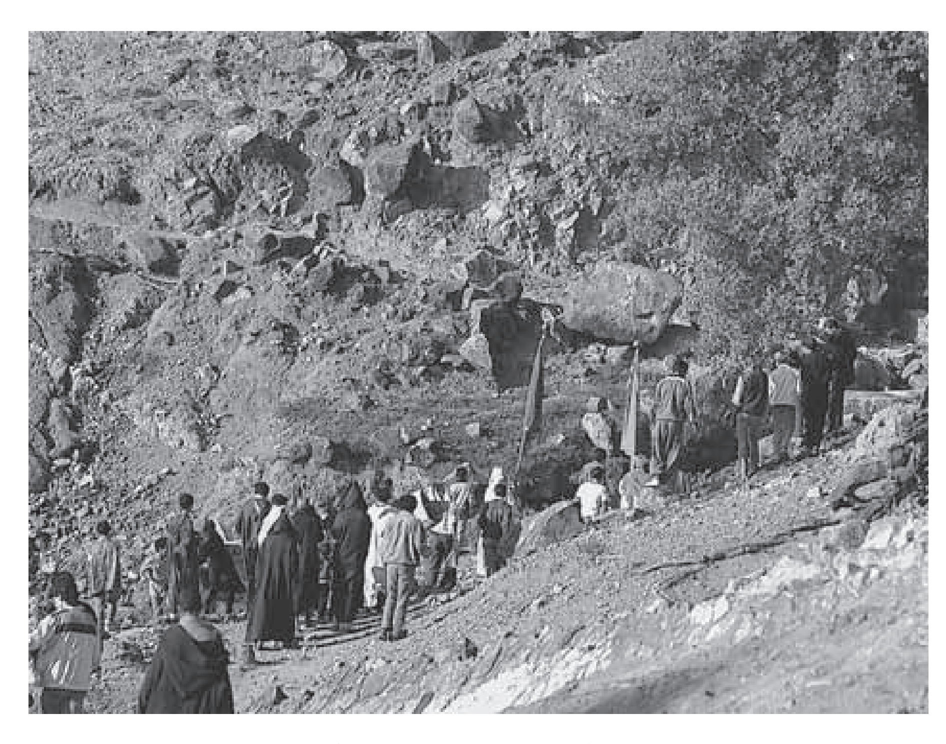
Joug de cornes (be-rwasi), *détail*



Meule de paille



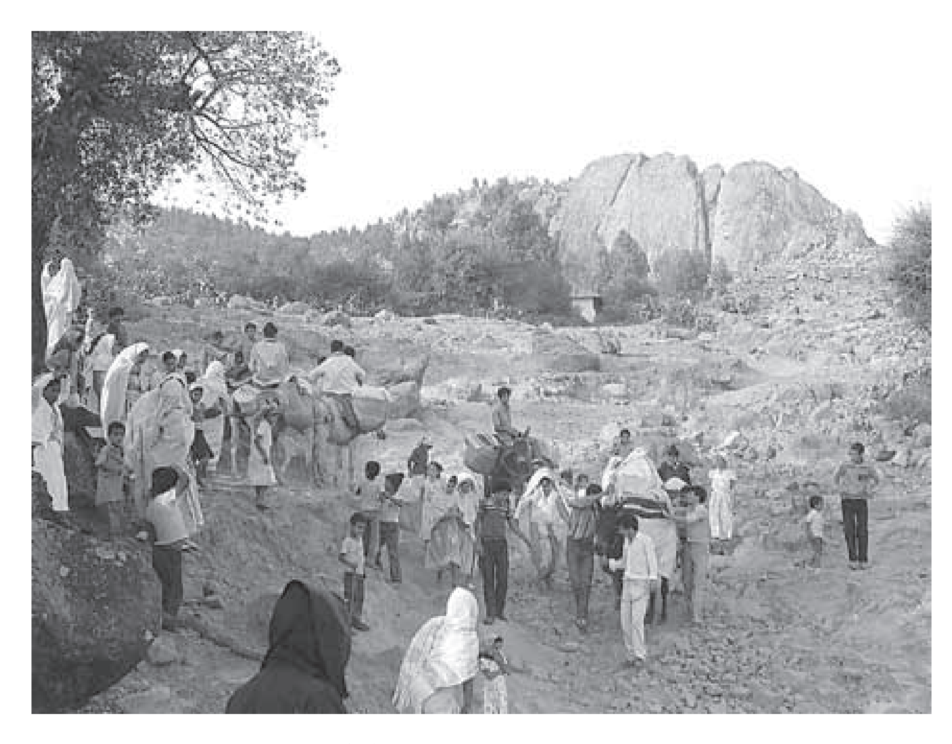
Meules de paille.



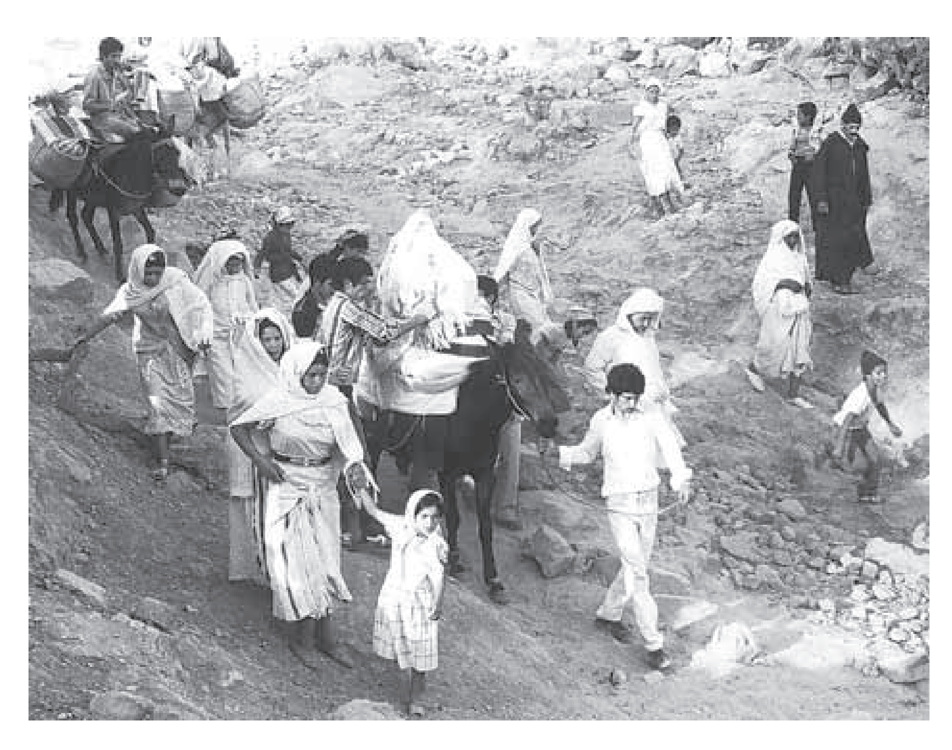
Cortège se rendant à un moussem local (Lehra, B. Gorfet)



La meule de paille, Tsoul (photo : J. Lanclon)



Cortège de la mariée (Lehra, B.G., 1983-85)



La mariée dans son palanquin, ‘ammariya



Grenier sur pilotis, heri *(Bni Esjjil, Ghmara, près de Chefchaouen*



Rha del yed*, moulin à farine à bielle-manivelle (Lehra)*



Joueur de ghaïta au moussem de Lehra

LA CULTURE MATÉRIELLE

VII

La culture matérielle des populations rurales du Maroc du Nord. Jbala, Rifains et ‘Arab[262]

Introduction : Quelle culture ?

En première approximation, on définira le champ qui va être présenté ici comme couvrant l’ensemble des manifestations de la culture des populations rurales de la région Nord exprimées à travers un témoin matériel, c’est-à-dire un outil ou un produit. Une définition qui privilégie donc la seule culture matérielle.

Le territoire maintenant. Revoyons-le à la lumière d’un fait maintenant bien identifié. Il est, depuis l’Antiquité, réputé pour ses traditions urbaines :

« (...) la région des Jbala, qui s’inscrit dans l’ancienne Mauritanie Tingitane romaine, a incontestablement bénéficié d’une urbanisation continue et profonde malgré quelques éclipses. Rappelons que c’est là que l’installation romaine a été la plus dense au Maroc. Par ailleurs, l’islamisation s’est accompagnée de fondations de cités célèbres (...) »[263]

262- « El patrimonio etnográfico del Marruecos del Norte », *Patrimonio y pluralidad. Nuevas direcciones en Antropología patrimonial*, González Alcantud (dir.), Grenade, Biblioteca de Etnología 9, CIE Angel-Ganivet, Diputación de Granada, 2003, 147-245. Traduit par moi, V.-Z.
Une partie a été rajoutée, venant de : « Outils insolites, outils défaillants et montagnes savantes », *in* : Des outils, des machines et des hommes. Études offertes à Georges Comet, éditées par Aline Durand, *Cahiers d’Histoire des Techniques*, Publications de l’Université de Provence, Aix-en-Provence, 2012.
263- Ferhat, 1995.

Cette longue promiscuité avec l'urbain n'a pu qu'atténuer les rigueurs d'un isolement qu'on attendrait d'une cordillère qui, sur les cartes, semble fermer au Maroc intérieur l'accès à la Méditerranée. Cela, ajouté à l'immigration morisque sans doute, et plus récemment à l'intense exode rural, a fait que de multiples traits se retrouvent à la fois dans la culture citadine et dans la culture villageoise, sans que l'on sache toujours distinguer la part de l'un et de l'autre.

Aussi, lorsque l'on va s'attacher à décrire, dans le Nord, exclusivement ce qu'on trouve dans les campagnes, on gardera à l'esprit qu'il n'y a pas une « culture paysanne » et une « culture citadine » qui seraient étanches l'une à l'autre : les savoirs (objets, procédés, mais aussi styles, modes) migrent, et pas toujours exclusivement de la seconde vers la première. Ainsi n'est-ce pas la vision d'une société rurale immobile qui est adoptée ici, traversant les siècles figée dans la tradition, et figurant une sorte de conservatoire de coutumes ailleurs disparues. Certes, le rythme des transformations qui affectent une société, dans ses différentes composantes, est irrégulier et le monde rural est censé avancer à un autre rythme que la ville. Mais il n'est pas un bloc homogène. Les remous qui le traversent l'affectent diversement, rendant illusoire une description synchronique de ce qui serait, en surface, divers, mais homogène au niveau du stade de développement technique.

Cela fait qu'on ne peut limiter une description à ce qui existe aujourd'hui : s'il y a jamais eu une culture rurale « originale-et-authentique », elle rétrécit comme une peau de chagrin. Sans être totalement effacée du paysage contemporain. Par ailleurs de larges pans en sont présents dans la mémoire. Si l'on ajoute à ces témoignages quelques descriptions d'auteurs du début du XXe siècle, on obtient une profondeur de champ d'un bon siècle. C'est donc à partir d'un ensemble de données hétéroclites, faisant appel au présent comme au passé proche, qu'il sera tenté de donner une image qui ne trahisse pas trop ces hommes et ces femmes. Une reconstitution qu'on limitera à leur apparence, à leur habitat et aux principaux travaux auxquels ils s'adonnent. Encore faut-il préciser, à propos de ces derniers, que les activités retenues seront réduites essentiellement à ce qui gravite autour de la production agricole et animale et de sa transformation en produits de consommation. On décrira non pas tant des procédés et des techniques agraires que les instruments, machines et outils qui contribuent à ce qui est au cœur de l'économie paysanne, la production du grain. Incidemment, sera également évoqué le traitement d'autres produits essentiels à la consommation paysanne, l'huile et le lait, dans la mesure où, dans ces processus également, des techniques et des instruments originaux sont présents qui participent, tout autant que le vêtement et la maison, de l'identité propre à ces populations.

Ce faisant, une part du patrimoine culturel est laissée de côté. Par exemple, la chasse, la pêche, la cueillette, le transport, la cuisine, les thérapies, et encore les jeux, le chant et la poésie, les fêtes, les célébrations... Qu'on en soit venu à distinguer le patrimoine en « matériel » et « immatériel » ne règle pas tout. Ainsi, à propos du second groupe (jeux, etc – mais il en comprend d'autres) : on a coutume de le classer dans les « productions immatérielles ». On dira de celles-ci qu'elles reposent plus spécifiquement sur l'oralité, or n'ont-elles pas recours à des intermédiaires, à des media matériels, éventuellement à des outils ? Elles ne sont pas les seules à mobiliser l'imaginaire, à être immergées dans des représentations dites – pour faire vite – « idéologiques ». Chaque activité de l'homme, pour être « efficace », c'est-à-dire en mesure de produire un effet anticipé sur « le monde », baigne dans un ensemble de présupposés clairement définis comme des conditions de sa réalisation. Si par « monde » on veut bien entendre tout autant des ressources extérieures à l'être humain que celles qui lui sont propres, qui relèvent de son essence même. De ce fait, il peut s'avérer bien difficile parfois de maintenir une telle distinction entre du « matériel » et de l'« immatériel ». Mais soit.

En se restreignant aux objets et produits que ces populations élaborent – élaboraient ? – pour leur usage ou pour quelque marché régional, et sur les outils qui leur permettent de les obtenir, on apporte une contribution qui n'est pas inutile à la connaissance de leur patrimoine.

Deux grandes impressions se dégagent. La première est celle d'une grande diversité : des solutions parfois très diverses sont apportées à leurs problèmes communs par les différents groupes et sous-groupes de la région, qui contredisent la monotonie qu'un survol rapide accréditerait. La deuxième est celle de l'ingéniosité surprenante dont certains ont fait preuve dans tel procès de fabrication ou dans telle opération : les solutions mises en œuvre ici ou là sont en effet inconnues dans le reste du Maroc et se retrouvent

seulement dans d'autres régions d'Afrique du Nord ou ailleurs dans le bassin Méditerranéen. Certes, elles sont peu spectaculaires et ne peuvent faire croire à une capacité intacte d'innovation qui serait mobilisable dans le processus de développement auquel la région est appelée de nos jours. Mais à leur échelle, ces recettes originales, un véritable capital technique, sont à mettre au crédit d'une paysannerie qui a su, sinon prospérer, du moins se reproduire avec vigueur dans un milieu naturel difficile. Milieu qui a vu également s'épanouir – et ce n'est pas une moindre source d'étonnement – une tradition lettrée d'une qualité reconnue au plan national et en particulier à Fès, capitale intellectuelle du Maroc d'hier. Là encore l'historien est interpellé : le paradoxe de la « montagne savante » reste à déchiffrer – ici et en d'autres points de la planète.

I- Le vêtement[264]

1. Les 'Arab

Jusqu'aux vigoureuses évolutions enclenchées depuis près d'un siècle avec, notamment, l'invasion des cotonnades d'importation, le vêtement type des habitants des plaines, de culture bédouine, est, pour les deux sexes, le *ḥayk*. D'après Doutté, au début du XXe siècle le terme propre était *ksa*, qu'on ne retrouve plus guère aujourd'hui que sous la forme *keswa*, pour toute forme de vêtement ou pour le voile brodé qui recouvre le catafalque d'un saint homme. Le *ḥayk* est une longue pièce de laine blanche d'environ 6,50 m de longueur sur 4 de large que beaucoup, hommes et femmes, portaient directement sur la peau, sans autre vêtement. Celui des femmes, bientôt, se fit en cotonnade :

> *« l'*izar *ou* lizar *est une pièce de cotonnade blanche, unie ou brochée de 16 coudes de longueur qu'on coupe en deux et qu'on coud ensemble dans le sens de la longueur, de façon à obtenir une pièce d'étoffe de 8 coudes, 4,50 m environ de longueur (…) sur une largeur de 3 coudes (…) environ. »*[265]

Au Maroc, on trouve aujourd'hui essentiellement *ḥayk* pour les deux sexes et *izar* (on dit *lizar* par intégration de l'article) pour les seules femmes.

264- Sources : pour les Jbala, la Mission Scientifique et mes notes de terrain (essentiellement chez les Bni Gorfet) ; pour le Rif : essentiellement Coon et Hart. Les références au Rif oriental sont exceptionnellement présentées dans ce chapitre car elles offrent une possibilité rare de jeter un regard croisé sur les deux cultures.
265- Michaux-Bellaire et Salmon, 1905, t. 4 : 88.

En réalité, *ḥayk*, *izar*, mais aussi *lḥaf*, *melḥafa*, *iḥram*, *rda*, *a'aban*, *'abaya*, etc. sont des noms qui, selon l'époque, le pays, la région désignent en arabe le même objet[266]. C'est là un vêtement qui fut porté de toute antiquité depuis la Méditerranée (où on le reconnaît dans le *pallium* des anciens Grecs mais moins dans la toge romaine) jusqu'au Moyen-Orient. Sans couture (si ce n'est l'assemblage des deux lés pour obtenir plus de largeur) et sans teinture, il est un produit brut, de même largeur que le métier à tisser dont se servaient les femmes, selon la technique qui fait le *flij* de la tente. Il est donc originellement de laine blanche, matière que les cotonnades (mais déjà le lin ou la soie) remplacent souvent.

Il existe plusieurs façons de s'en draper, qu'on retrouve parfois dans la même région[267]. On peut se dispenser de toute attache, mais les femmes, qui ont à tout moment besoin de plus de liberté de mouvement, le fixent, à hauteur des épaules ou sur le haut de la poitrine, par une ou deux fibules (en général et au sing. : *bzima*) ; les hommes ont souvent recours à une pierre placée à l'envers du tissu qu'ils serrent avec une cordelette nouée ensuite à l'extrémité du pan passé sur l'épaule. On peut encore l'assurer par une ceinture. On peut, ou non, s'en couvrir la tête. La femme peut aussi le draper de façon à ce que l'un des petits côtés vienne sur l'un de ses flancs, le vêtement restant ainsi entrebâillé sur le côté, simplement retenu par la ceinture.

S'il a pratiquement disparu des campagnes maghrébines, il est encore présent dans des régions sahariennes : *melḥfa* des femmes mauritaniennes, *ḥawli* des femmes et hommes de Libye (où le *jerd* est une version plus légère) et du grand Sud tunisien… Une version plus courte en cotonnade légère est un voile de sortie encore commun dans certains gros bourgs et villes, couvrant la tête mais non le visage : *izar* en tissu imprimé de couleurs claires du Maroc central, *izar* noir de l'espace présaharien marocain, *safsari* blanc du nord et du centre de la Tunisie devenu, dans le sud-est, *fuṭa* au tissu imprimé de larges motifs, etc. Ce vêtement, parfois appelé en langues européennes manteau, cape, couverture, drap ou voile n'est pas seulement rural. Au Maroc, les citadins aisés le portaient encore par-dessus leurs habits dans le premier quart du XXe siècle, en fine laine ou en soie (*ḥayk* ou *ksa*) ;

266- Voir *Dozy*, 1843 : 24-37, 400-403 ; Doutté, 1905 : 248-262 ; Laoust, 1920/1983 : 124-133.
267- Pour une classification du vêtement drapé, voir Balfet, 1984.

les femmes du Caire, d'Alep ou de Chiraz s'en revêtaient par-dessus leurs riches atours quand elles quittaient leur demeure, couvrant leur tête et leur visage pour ne laisser qu'un œil visible et parfois le nez. On sait ce voile de sortie présent à Grenade jusqu'à son interdiction par Philippe II. En Algérie, beaucoup de citadines portent le *ḥayk*, accompagné de la voilette qui couvre le visage sous les yeux. Dans quelques villes du Maroc, il habille encore les femmes âgées ou de condition modeste (à Essaouira, notamment, où il est fait d'une épaisse laine marron), mais il a été supplanté ailleurs par la *jellaba*, laquelle fut empruntée aux hommes en un lent mouvement amorcé dès avant la Seconde Guerre mondiale.

Chez les ʻArab des plaines atlantiques de la péninsule Tingitane, au début du XXe siècle, l'homme portait donc le *ḥayk* ou *ksa*, mais aussi la *qachchaba*, longue chemise de laine blanche (ou de coton), sans manches ni capuchon et portée sans ceinture. Les plus aisés revêtaient plutôt une longue chemise blanche de coton, à manches et à petit col montant (*tchamir*). Les deux chemises fermaient leur col par une ganse nouée à l'épaule. Mais déjà la *jellaba*, manteau cousu avec de courtes manches et un capuchon, commençait à s'imposer ici comme dans le reste du pays, la plus commune en laine rousse, la plus élégante en laine blanche. Contrairement aux ʻArab des plaines de la Moulouya, ils ne portaient pas le *selham* (cape) qu'on abordera plus loin.

Pas de culotte ni de pantalon bouffant (*sarwal*) à la différence de leurs voisins Jbala. Ils y viendront progressivement. Autour de la tête, un turban de mousseline blanche (*rezza*) dont une extrémité commençait par couvrir le sommet du crâne. Les plus pauvres enroulaient plutôt une petite corde en poils de chameau. À l'oreille droite, souvent, un anneau de cuivre ; sans doute avait-il une signification. L'adulte portait la barbe et se rasait la tête. Dans les villages, on allait généralement pieds nus, la *belġa* était réservée aux visites à la ville et au marché. Les pâtres mettaient des sandales rudimentaires (*refafes*), une semelle constituée d'un morceau de peau de bœuf non tannée, retenue par des cordelettes aux orteils et aux chevilles. La sacoche de cuir en bandoulière (*chkara*) n'était utilisée que par les gens aisés.

Les femmes portaient exclusivement l'*izar*, retenu par deux fibules en argent ou en cuivre (*katfiat*) et serré par une ceinture (*ḥazam*). Et parfois, un *tchamir* sous l'*izar*. Leur coiffure se composait de deux grosses tresses

(*grun*, cornes) que des postiches prolongeaient plus bas que la taille, fils de laine bleu foncé tressés avec les cheveux ; c'était alors la référence commune à, au moins, tout le Maroc du Nord et largement partagé avec les citadines. En matière de parures (foulards et mouchoirs, bijoux, dont les anneaux de cheville, sing. *kholkhal*), elles ne se distinguaient pas, non plus, des autres femmes de la région, si ce n'est dans le détail ou parfois le lexique. Le tatouage, cependant, était et reste commun.

2. Les Jbala

Le Djebli se distingue en revanche nettement de ses voisins, sauf des Ghmara et des Senhaja arabophones. D'abord et avant tout par sa *djellaba*, qu'il nomme *djellab* – du moins autrefois, car elle s'est aujourd'hui rapprochée du patron devenu commun au Maroc, s'allongeant et se tenant plus près du corps, perdant son ornementation mais gardant sa couleur foncée. Elle était très courte, arrivant tout juste aux genoux sur le devant, à peine plus bas derrière : cela facilitait la marche en montagne. Et très large au point qu'elle était en fait plus large que longue. Les manches aussi très courtes. Le capuchon très large. De plus, la moitié supérieure du manteau, capuchon compris, était doublée de la même étoffe épaisse. L'ensemble était de couleur brune, parfois avec de fines rayures. Il revêtait souvent une ou deux autres *djellab*-s en dessous, dont l'une blanche selon une tradition assez générale au Maghreb. Toutes les coutures et le capuchon étaient ornés de broderies et de pompons de couleur.

Il ignorait la cape avec capuchon si commune chez les autres montagnards du Maroc, où on l'appelle *selham*. Toutefois, maint village du pays Jbala conserve un *selham* de gala chez un notable pour les noces des jeunes hommes. (La forme *bernus*, en français « burnous », connue par exemple en Kabylie et au Mzab et que donnait Ibn Khaldūn pour évoquer ce vêtement emblématique des Berbères, serait dérivée de la racine latine *burrus*[268]). En revanche, il portait, et porte encore, le *qachchab* (plutôt que *qachchaba*), longue chemise de laine blanche, sans manche ni capuchon, qui laisse passer l'air en été et permet de s'adonner à des activités où la *djellaba* encombrerait ; une ganse permet de le fermer au niveau de l'épaule ; les jeunes le brodaient autrefois, lui aussi, de fils de soie de couleur. Ainsi que le *tcha-*

268- Laoust, 1920/1983 : 129, et Briga, 1992 : 1668-1669.

mir (ou *tchamira* ou encore *foqiya*), une chemise de coton descendant aux genoux, blanche, avec un petit col montant également fermé sur l'épaule par un cordon. L'usage du *sarwal*, pantalon que les Jbala, les Ghmara et les Senhaja arabophones portaient très court, à peine au-dessus du genou, et large – davantage une culotte –, a d'abord été réservé aux notables pour se généraliser précocement si on compare avec les plaines et le Rif amazighe ; il lui a été substitué aujourd'hui le classique pantalon bouffant serré au-dessous du genou. Il n'est pas besoin de dire que, sauf chez les plus âgés, la plupart de ces pièces sont de plus en plus remplacées par des vêtements d'importation, la *djellaba* et le *qachchab* résistant mieux que les autres.

Le *djebli* portait en bandoulière (comme pratiquement tout Marocain), sous le *djellab*, une grande sacoche de cuir à double poche ornée de longues et minces lanières de cuir et entièrement brodée (*aqrab* ou *za'bula*) ainsi qu'un poignard droit dans son fourreau. Aux pieds, des babouches jaunes (*belgha*) qu'il chaussait de façon originale, comme des souliers, sans rabattre le contrefort sous le talon. Adulte, il avait la barbe taillée et la tête rasée, réservant souvent « une touffe de cheveux au milieu de la tête, tressée en une longue natte, entremêlée de mèches de laine verte, qui retombe sur l'épaule droite »[269]. Les Jbala allaient généralement tête nue sous leur capuchon, seuls les notables ou les gens âgés coiffaient un gros turban blanc, *rezza*, lorsque les circonstances l'imposaient ; il existait aussi un turban plus étroit, en laine blanche brodée, *ghlef*, que Carleton S. Coon décrit à propos des Rifains. Les jeunes enroulaient une cordelette de doum tressé ou de laine autour de la tête. Le turban a tendance à reculer aujourd'hui, au profit des petits chapeaux de doum locaux ou des bonnets de laine ou de coton de provenance citadine. La tresse a disparu depuis longtemps.

La *djebliya* se distingue des autres femmes du Maroc rural par cinq pièces de son habillement. Elle porte un chapeau (*chechiya* ou *taraza*) de feuilles de doum (ou palmier-nain, *'azef*) tressées. Sa taille peu commune (un diamètre de 0,60 à 0,75 m) explique les quatre épais cordons de laine qui retiennent les larges bords ; il est décoré en outre de gros pompons de laine noire ou bleu marine, placés sous le rebord, au point d'attache des cordons, et sur le sommet ; dans la région de Oued-Laou, il n'y en a pas

269- Salmon, 1905 : 174. Sur le caractère exceptionnel, dans le cadre marocain, du port de la mèche tressée par l'homme adulte, Hart note la même coutume chez le Rifain.

un mais quatre, et énormes ; parfois de plus petits pompons multicolores courent le long du rebord.

Notons qu'il existe en pays chleuh (Moyen Atlas), porté en été par le moissonneur, le cavalier ou le voyageur, un chapeau à large bord confectionné avec des feuilles tressées de palmier-nain (*tarazala* ou *tarazal*) :

« Il ressemble à la coiffure similaire des nomades du Sud-algérien, sans être, toutefois, aussi chargé et agrémenté de pompons et d'ornements de cuir ou de laine. »[270]

La deuxième pièce est une ceinture de laine, *kurziya* ou *ḥzam*. Si le second terme est classique, le premier appartient en propre au lexique des Jbala : certains lui prêtent une origine latine, à partir de *corrigia*, « ceinture ». Cela vaudrait-il aussi pour *akwerzi* que l'on trouve en Grande Kabylie, « pièce de soie pliée » utilisée comme ceinture[271]? Elle peut faire plus de 5 m de long et toujours 0,40 de large. Pliée dans le sens de la longueur pour en faire une bande d'une douzaine de centimètres de large, elle est enroulée bas sur les hanches, légèrement inclinée sur le devant où elle passe sous le nombril. Chaque tour de la ceinture recouvre exactement le précédent, constituant de la sorte un cylindre de 7-8 cm d'épaisseur sur une douzaine de large qui élargit de façon caractéristique la silhouette féminine. La couleur et le dessin varient avec les tribus, quoique la *kurziya* ne soit pas visible car recouverte par le vêtement du bas, *mendil* : elle est rouge ici, noire là - comme chez les Anjra avec une raie rouge et, au sud et à l'est de Chefchaouen, avec une raie blanche ; il en existe de blanches (chez les Ghmara occidentaux), de vertes, etc. Chez les Jbala méridionaux (vallée de l'Ouergha), les plus réputées étaient celles des Jaïa, d'un rouge brun relevé de motifs jaunes « teintes selon un procédé à réserves qui a pu être qualifié de batik berbère »[272] ; c'est pourtant là qu'elles ont précocement disparu, cette région subissant depuis des décennies la forte attraction des modèles urbains, essentiellement à partir de Fès.

En troisième lieu, une sorte de tablier ou de jupe portée comme un pagne : *mendil*, parfois *foṭa*. L'un et l'autre terme sont classiques, on les retrouve dans telle ou telle région du Maghreb pour des pièces de tissu qui,

270- Laoust (1920/1983 : 130-131).
271- Laoust-Chantreaux, *op. cit*.
272- Ricard, 1926. L'auteur corrige : la teinture au nouet est connue dans toute l'Afrique. Voir aussi Lévi-Provençal, 1922.

posées, protègent la tête et le haut du dos ou, enroulées, couvrent le bas du corps. *Mendil* est néanmoins donné comme d'origine latine[273] : *mantele*, serviette ; *foṭa* est d'origine indienne. Il porte parfois le nom d'*atezzer*. Parfois encore, un second *mendil*, plus long (2 m), avec les mêmes rayures, sert à protéger la tête et le haut du corps ; ainsi chez les Anjra et autour de Tétouan, où on l'appelle *aterroq* ou *mendil d-ched* parce qu'il permet de « serrer » (*ched*) un enfant sur son dos, du grain à moudre ou des marchandises du *soq*, etc.

C'est une pièce d'étoffe de laine et de coton, nouée sur le devant en recouvrant la ceinture, qu'elle cache donc, et descendant jusqu'au mollet ou la cheville, elle est longue d'environ 1,30 m à 1,60 et large de 0,75 m à 1 m. Elle porte des raies verticales, dont le nombre, la largeur, l'espacement, l'alternance des couleurs, varient, en général, d'une tribu à l'autre ou d'un groupe de tribus à un autre. Dans la région de Chefchaouen, elle est rouge et rayée de fines bandes blanches (*mendil mcharraṭ*, rayé), motif qui tend à se répandre. Sinon, d'autres combinaisons de rayures regroupent et identifient, là encore, des groupes de tribus : par exemple, les Bni Gorfet, les Bni 'Aros et leurs voisins immédiats ont un *mendil* de laine écrue dont seuls les deux petits côtés courts portent, sur une douzaine de centimètres, des fines bandes de coton blanc et quelques autres noires et rouges. Ailleurs, les rayures alternent, sur toute la longueur de la pièce, le rouge, le blanc, le noir, le vert. Si le principe général est bien celui des rayures, leur nombre, leur largeur, l'alternance des couleurs dessinent là encore des sous-ensembles difficiles aujourd'hui à préciser. D'autant que les détails vestimentaires chez les femmes et chez les hommes, tout comme le vocabulaire, ont dû, à une époque, varier de tribu à tribu, sinon de village à village, état impossible à reconstituer.

Dans la partie ouest et sud-ouest de la péninsule Tingitane, un voile de laine écrue (*agedwar* ou *gedwar*, parfois *adjenaḥ*), complète la silhouette. C'est en fait une version réduite de moitié du *ḥayk*. Posé sur la tête, les pans en couvrent le corps, sans le draper, à la différence de l'*izar* des plaines et du *ḥayk* de laine fine, de soie ou de coton des villes. L'*agedwar* est fait du même tissage que le *mendil* de laine écrue et comporte, le long des deux côtés courts et en son milieu, une petite série de rayures en coton blanc.

273- Ces racines latines ou d'autre provenance sont données par Albarracín Navarro,1964.

Ses dimensions varient peu : 2,10 m sur 1,50 chez les Bni Gorfet, 2,80 sur 1,90 chez les Bni Mestara, 2,60 sur 1,55 à Ouazzane. Le *ḥayk*, lui, a disparu à peu près partout, semble-t-il ; en hiver, on s'en drapait comme le font les femmes de la plaine et on le fixait avec deux fibules (*bzaym*).

Les guêtres, *ṭrabaq* (« *trabucus, genus calceamenti* » en bas latin, précise Albarracín Navarro), sont le cinquième trait pertinent du vêtement de la *djebliya* (et de la *ghmariya*), faites d'une seule pièce en peau de chèvre. Autrefois, elles se portaient souvent pieds nus.

Le reste est plus commun : chemises (sing. *tchamira*), robes, foulards ou mouchoirs de tête (dont la *sebniya* à franges, de Saban, ville irakienne), coiffures (dont la double tresse, plur. *ṭrafa*, avec postiche, plur. *selta* ou *krara*), bijoux (bagues, sing. *khaṯuma*, bracelets, sing. *deblidj*, colliers, anneaux d'oreille, sing. *meftala*) ne présentent guère de différences notables avec d'autres régions du pays. La pénétration, pour les fêtes, de pièces vestimentaires de tradition citadine comme le *qafṭan* et le *dfin* en mousseline qui le recouvre, était déjà signalée au début du XXe siècle. De même, le cordon de fils noirs noué en cercle et passé, croisé en huit, par les bras puis derrière la tête qui retient les manches des vêtements précédents (*ḥmala*, ailleurs *tḥamel*). Le pantalon bouffant a été lent à se généraliser. Aujourd'hui, tresses et anneaux de cheville ont pratiquement disparu.

La question des évolutions sur le moyen terme n'est pas aisée. On ne possède pas toujours une documentation complète dans les textes de la Mission Scientifique française, par exemple : les Jbala, dans les deux premières décennies du siècle, n'étaient pas un sujet d'observation facile pour des étrangers. Salmon (1904), en parlant des femmes du Fahs tangérois originaires des Jbala, ne rapporte pas l'usage d'anneaux de cheville ; Michaux-Bellaire (1911), pour les Jbala du Habt (bordure ouest et sud-ouest du pays Jbala), ne les mentionne pas non plus. L'un et l'autre ne font pas plus allusion au grand chapeau à épais cordons, ni à la jupe-tablier… Ils mentionnent pourtant un *ḥayk* ou *izar* avec fibules (parfois de simples épingles de bois, plur. *asughna*), le second de ces auteurs le réservant aux seules fêtes et notant pour le quotidien une *tchamira* largement ouverte sur le devant jusqu'à la ceinture, en cotonnade imprimée.

Ces notes sont à compléter par les données recueillies à l'époque de l'Indépendance par Albarracín Navarro qui livrait ainsi une des premières

études systématiques du vêtement et de l'ornement féminins dans le Nord, avec le travail en allemand de Rackow. Il s'agit ici seulement des Jbala du nord de la péninsule Tingitane (onze tribus ou districts qui formaient le territoire administratif « Ŷebala » sous le protectorat espagnol). Par ailleurs, les éléments de comparaison sont trop systématiquement empruntés aux seules Morisques, négligeant les parentés avec le reste du monde arabe. À ces deux réserves près, l'étude de cette ethnologue permet d'enrichir ou de corriger les renseignements précédents, grâce aux descriptions et au vocabulaire qu'éclairent de savants aperçus étymologiques – déjà évoqués.

Ainsi *tchamir*, la longue chemise de cotonnade, peut porter également les noms de *mensurya, monsorya* et de *qamiyya*, dérivé de *qamīs*, tous deux de facture classique et fort répandus au Maroc. Il existe un gilet, *bediya* (*bed'ia* ailleurs au Maroc), qu'on porte par-dessus la chemise. Le *sarwal* est bien présent et décrit comme ample et serré sous le genou. Pour le grand voile, *agedwar* n'est pas mentionné, il est appelé *gennas* (ou *ghennas* ?). Les dimensions de la ceinture de laine, *kurziya*, vont de 5 à 7 m de long et de 0,45 à 0,50 de large. La *foṭa* (nom de lointaine origine indienne), de 2 m sur 0,80, a bien la même fonction que le *mendil*. Au pied, la femme porte de façon usuelle la *reḥiya*, en cuir rouge, à la pointe arrondie ; le *cherbil*, nom générique de la pantoufle féminine au Maroc, est pointu et ne se porte que pour les grandes occasions. Comme chez les citadines, encore, mais non réservées au bain, les socques à épaisse semelle de bois et à bride de cuir (*qwaqeb*, sing. *qawqaba*), aujourd'hui remplacées par diverses sandales et claquettes de plastique. Les guêtres en cuir, *ṭrabaq*, ne sont pas davantage inconnues ailleurs, au Maroc ou en Algérie. La tresse postiche est appelée ici *daffera*. L'auteure qui traite des soins du corps, de la cérémonie du henné et du maquillage (*ḥarqus*) chez la fiancée ne soulève pas la question de l'absence de tatouage.

Or la femme des Jbala s'abstient de se tatouer, tranchant encore une fois sur ses voisines. À deux exceptions près : dans quelques tribus méridionales de la basse montagne sud-rifaine (sous la forme simplifiée de la *siyala*, ligne verticale sur le menton), et à l'extrémité orientale du pays Jbala (chez les Tsoul, par exemple, *siyala*, points entre les sourcils et point sur le nez, et, particulièrement chez les Branès, pas seulement sur le visage mais sur le corps)[274], ainsi que dans deux ou trois tribus proches de Chefchaouen (où il occuperait, semble-t-il, une surface plus importante à la fois sur le visage et sur le corps). Cette absence de tatouage (*wachm*) est un fait exceptionnel dans le monde rural de l'ensemble des pays arabes ; elle est sans doute à mettre en relation avec un plus grand souci de conformité aux prescriptions religieuses. On retrouve néanmoins, et sans doute pour la même raison, la femme non tatouée dans certains districts du Sous marocain.

274- Trenga, 1915-1916 : 312.

En revanche, les Jbala, des deux sexes cette fois, pratiquent comme l'ensemble de la population – rurale mais, semble-t-il, pas exclusivement - l'ablation du bout de la luette chez les tout jeunes enfants. Elle est pratiquée par le coiffeur du village (*ḥajjem*), par exemple à l'occasion d'une circoncision collective au moment d'une fête religieuse. On lui attribue des vertus prophylactiques, mais on évoque aussi la nécessité de faliciter le développement normal de la voix. La luette porte le même nom que les amygdales (*ḥlaqem*). L'opération semblerait être tombée en désuétude, mais elle se pratique encore[275].

Il y a donc bien une originalité vestimentaire du pays Jbala. Elle est encore avérée aujourd'hui, au moins pour la femme : son chapeau, sa ceinture, son tablier restent sa marque identitaire. Le large chapeau de paille ou de doum est attesté en maints endroits sur l'ensemble du Maghreb. Peter Behnstedt le confirme qui signale, à propos d'al-Farāfira, oasis du désert libyen en Egypte occidentale :

> *« Le port de chapeaux de paille, partout courants au Maghreb mais nulle part ailleurs en Egypte »*[276].

Parfois masculin, parfois féminin, parfois très décoré, parfois pas ; mais ce qui fait le chapeau *djebli*, ce sont les épais cordons de laine : il n'y en a pas, semble-t-il, dans toute l'Afrique du Nord – ni ailleurs.

La longue ceinture de laine, rouge le plus souvent, est portée par de nombreuses populations féminines rurales, d'un bout à l'autre du Maghreb, là encore. Outre sa valeur décorative, elle a d'évidentes fonctions pratiques dans l'accomplissement des tâches domestiques, en particulier le transport

275- Vignet-Zunz, 2002.
276- Behnstedt, 1998 : 89. On retrouve ces grands chapeaux « de paille » chez les femmes du Yémen, par exemple.

de charges lourdes sur les reins. Elle comporte souvent une petite poche. On signale ainsi dans le Sahel tunisien des ceintures de laine de tissage fin mesurant 5 m sur 0,20 m qui font cinq fois le tour de la taille ; ou, en ville, des ceintures de soie de 4,50 sur 0,90 m qui en font deux fois le tour[277] (on trouve, dans le Maroc urbain, les mêmes ceintures de soie, moins larges toutefois). En Algérie, Laoust-Chantréaux note pour la Grande Kabylie :

« Les tisfifin *ont au moins sept coudées de longueur ; elles font trois fois et demie le tour du corps, les deux pans retombant de chaque côté [jusqu'au bas de la jupe]. Les rangs ne doivent pas se chevaucher ».*

Elles ne sont pas faites d'une pièce de laine mais de sept à dix cordelettes de laine tressée, chacune serrée par une série de cordonnets. L'auteure ajoute en note :

« Cette ceinture se retrouve identique dans l'Aurès (…) ; elle semble avoir une très grande aire d'extension : on (…) retrouve même en Arabie du Nord (…) une longue ceinture de laine rouge. » [278]

La même cite enfin les rapprochements opérés par certains auteurs avec la ceinture des femmes de Crète et de Grèce antiques. Mais toutes ces ceintures n'ont pas, selon les descriptions, une taille comparable à celle qui confère ce volume caractéristique des hanches chez les femmes des Jbala ; ni les deux extrémités qui retombent sur les côtés.

Quant à la jupe-tablier à rayures, on ne peut que regretter l'absence d'une étude systématique et comparative du vêtement à l'échelle de l'Afrique du Nord – et du monde méditerranéen. Certes, le tissage avec des rayures parallèles au petit côté n'a rien d'exceptionnel dans le monde rural maghrébin, pourtant si la *fuṭa* nouée sur le devant est attestée en Kabylie, par exemple (*fuḍa*, décorée là encore de larges et verticales bandes, ou rayures, de couleurs alternées)[279], il est malaisé de suivre sa trace ailleurs à travers la littérature spécialisée. Ce qui n'est pas une mince affaire : il se pose en effet la question d'une parenté possible, dans le domaine de la culture matérielle et parfois du lexique qui lui correspond, entre les sociétés paysannes de plusieurs des massifs montagneux nord-africains qui se succèdent le long du

277- Centre des Arts..., *op. cit.*, 1978.
278- Laoust-Chantréaux, 1990 : 260.
279- *Op. cit.* : 58, nombreux clichés.

littoral méditerranéen. Une absence de la jupe-tablier dans les zones rurales à la seule exception du Tell (terme qui désigne en Algérie et en Tunisie ces massifs littoraux) serait un argument de plus dans le débat sur une identité propre à la montagne méditerranéenne en Afrique du Nord. On verra que d'autres faits techniques renforcent cette impression.

3. Les Rifains

La *djellaba* du Rifain d'hier était différente de celle du *djebli* ou du *ghmari* : bien que courte elle aussi, ses manches et son capuchon étaient plus étroits et elle n'était pas doublée. La description de Besancenot, dans les années trente du XXe siècle, montre cependant les affinités entre les deux types :

« La caractéristique essentielle du costume réside ici dans la jellaba, *très courte, dite* ajejeb [ajjab]. *Celle-ci, de laine marron très foncée, finement rayée, parfois noire aussi, est plus ou moins rehaussée de broderies sur les coutures et de pompons de couleurs. On la portait autrefois un bras passé dans l'encolure, serrée à la taille par une forte ceinture de cuir ornée de motifs très colorés, la* darouet. *»*[280]

Il ignore lui aussi le *selham*, sauf dans les tribus plus orientales d'anciens nomades. Cependant Coon signale une cape s'arrêtant à la taille, *ṯakhidusṯ*, déjà disparue depuis quelques générations lors de son séjour, dans les années de l'après Première Guerre mondiale ; elle était richement brodée et portée par-dessus la *djellaba* ; elle était tissée sur le petit métier vertical des femmes. Le Rifain portait une sorte de *tchamir* en laine blanche, *ṯachbiar*. Le pantalon bouffant, *saarwair*, n'a pénétré le Rif qu'au début du XXe siècle, en même temps que les cotonnades d'origine américaine, *melikan* (pour *amerikan*). Besancenot complète :

« Une magnifique sacoche de cuir brodée et incisée, agrémentée de longues lanières pendantes, azaibour, *faisait l'orgueil des paysans riffains (…). Une simple cordelière de poil de chameau,* fourou, *faisait plusieurs fois le tour du crâne. »*

Hart prolonge la description pour les années cinquante[281]. L'homme portait un *sarwal* serré sous le genou par une bande de tissu brodé et une longue chemise en coton de type *tchamir*. En bandoulière, la sacoche brodée à lanières (*ṯazabutch*) sur le côté droit, et le long couteau à lame droite

280- Besancenot, 1942/1988 : 152 et planche 18.
281- Hart, 1976 : 42-45.

sur le côté gauche. Autour de la taille, une ceinture de cuir (*ṯaghugat*). Il chaussait des sandales tressées d'alfa ou de feuilles de doum dont l'attache variait selon la tribu ; elles disparurent à peu près à l'époque de l'Indépendance, remplacées par les babouches jaunes (*iḥerkusen*) ou des modèles d'importation. En hiver, il enveloppait ses pieds d'étoffes et les posait sur un morceau rectangulaire de peau de vache ou de sanglier non tannée, le poil tourné en dehors, qu'il liait à ses orteils et à ses chevilles (*airkasen*), façon également en usage chez les Beraber et les Chleuhs (et les 'Arab de la façade atlantique).

Il se coiffe aujourd'hui d'un turban (*arizit*) de coton blanc plié en une bande plate et appliqué de façon serrée autour de la tête qu'il couvre en entier, le début du turban étant posé sur le dessus du crâne avant l'enroulement. Mais avant la guerre du Rif, le turban (*ṯaghareft*) était en laine ou en mousseline et la bande, parfois rapidement torsadée, entourait la tête de façon plus lâche (sans couvrir le haut du crâne), ce qui lui conférait plus de volume, façon qu'on trouve encore chez les Jbala et dans d'autres populations rurales. Il taillait sa barbe, parfois en collier, et se rasait la tête à l'exception d'une mèche. Cette mèche partait d'un endroit différent du crâne selon la tribu à laquelle on appartenait : milieu de l'occiput (Aith Waryaghar) ou pariétal droit (Aith 'Ammarth et Igzinnayen), par exemple. En 1922, le dirigeant 'Abd al-Krim mit fin à la coutume. Hart indique que c'était la seule région du Maroc où les hommes adultes gardaient la mèche, ailleurs elle était rasée à la puberté. Ceci est confirmé par E. Laoust, qui ajoute cependant aux Rifains, les Berabers[282]. La remarque est à élargir aux Jbala.

Les juifs du Rif étaient vêtus comme les autres Rifains, sauf pour la calotte et les babouches, qu'ils portaient noires.

La Rifaine n'a pas, ou n'a plus, de traits vestimentaires qui lui soient propres. Elle peut emprunter aux Jbala certains effets, comme le *mendil* rayé ou le chapeau de doum (certes de format réduit et sans ornementation) mais jamais la *kurziya*[283] ni l'*agedwar*. Le vêtement habituel non cousu de type *izar* (*ṯawṯat*), en laine blanche, avec fibules (*ṯisghanes*), a été peu à peu abandonné (comme les anneaux de cheville) à partir de la fin de la guerre du

282- Laoust, 1920/1983 : 143.

283- Cependant, on trouve encore la *kurziya* et le *mendil* chez les Senhaja de la région côtière des Bni Bou-Frah (arabophones).

Rif au profit de cotonnades. En hiver, on en revêtait un second par-dessus dont un pan recouvrait la tête. Cette robe de laine sans couture a été supplantée par une large blouse de coton (*ḏayḏwarṯ*) de couleur vive, jaune ou rouge, aux longues manches et tombant jusqu'aux mollets ; dessous, le pantalon bouffant. Une large ceinture (*ṯaghugat*) de laine rouge serrait le tout ; le type le plus ancien n'était pas tissé mais formé de plusieurs cordelettes de laine de diverses couleurs, comme on l'a noté en Grande Kabylie. Les cheveux étaient rassemblés en deux tresses prolongées de fils de laine noire (plur. *ifiran*) et cachés sous des foulards. L'usage du tatouage était général.

On le voit, 'Arab, Jbala ou Rifains, s'ils présentent une certaine diversité, n'offrent pas la grande variété du costume qu'on peut encore noter dans les Atlas.

II- L'habitat

1. Les basses terres

Celles-ci bordent la chaîne du Rif sur trois côtés (le littoral strictement méditerranéen est trop étroit pour porter une autre population que celle de ces versants immédiats). Elles sont occupées par des populations d'origine bédouine appelées localement 'Arab. Sur la frange atlantique de notre région, les 'Arab vivaient au début du XXe siècle[284] dans des agglomérations composées d'habitations placées en cercle (sens premier du mot *duwwar*), à l'intérieur duquel, la nuit, reposaient les troupeaux parfois protégés par un fossé profond doublant l'enclos ; mais plus souvent rangées sans grand ordre : la population était déjà en voie de sédentarisation. Pour la plupart, les habitations fixes étaient la *nuwwala*, le *bit* et la *qabusa*.

La *nuwwala* a une large extension en Afrique du Nord. Elle a pu être empruntée aux Jbala, les sédentaires les plus proches, cependant on la trouvait aussi bien plus au sud, chez les Doukkala et les Rehamna, par exemple, et à l'est aussi loin que la Tripolitaine de Libye[285]. Elle pouvait avoir les murs droits, en planches grossièrement équarries et branchages, revêtus de torchis, et un toit à double pente recouvert de chaume ; ou bien des murs de roseaux, soit verticaux, soit coniques, revêtus de torchis. Le second, *bit*, était une pièce unique en briques de terre crue et toit à double pente en chaume,

284- Michaux-Bellaire et Salmon, t. IV, 1905/1974 : 105-123.

285- Doutté, 1905 : 285-289, précisant toutefois au passage sa rareté en Algérie.

selon la façon habituelle des Jbala. La troisième, *qabusa*, était l'habitation des seuls gros propriétaires. Empruntée au Gharb voisin, elle était circulaire, construite avec un treillage très serré de roseaux entrecroisés ; elle pouvait être conique ou se composer d'un mur droit surmonté d'un toit conique, ou en dôme, et recouvert de chaume ; les plus luxueuses avaient jusqu'à quatre mètres de diamètre, la paroi était faite de trois ou quatre treillages successifs et des grosses nattes de jonc l'entouraient. C'était une demeure chaude en hiver, fraîche en été. Le mobilier était partout fait de nattes et de coussins ; le tapis (*ḥenbel*) était rare ; les plus riches avaient un tapis de meilleure qualité (*zerbiya*), sur lequel ils exposaient selle et armes, le nécessaire à thé… Certains avaient des matelas.

Cependant, la tente (*khayma*) n'avait pas encore complètement disparu à cette époque. Si elle n'était plus l'instrument du déplacement pastoral, elle coexistait avec les habitations en terre ou en végétal pour devenir le plus souvent la demeure des femmes. Son originalité, par rapport au domaine des grands nomades, était de ne pas être en laine ou en poil mais faite d'un végétal, l'asphodèle (*berwaq*), plante dont les femmes extrayaient le tissu de filaments qui entoure la racine. Elles le travaillaient comme du chanvre en le frappant avec des bâtons dans l'eau, puis elles le filaient et le tissaient sur le métier horizontal des Bédouins, allongé sur le sol et fixé par des piquets. Elles composaient ainsi les longues bandes de 0,60 sur 8 à 10 m, nommées très classiquement *flij*. Cousues ensemble, elles formaient le vélum de la tente. La paroi quadrangulaire était simplement constituée de petites bottes faites avec les tiges d'une autre plante sauvage (*bechneykh*, *Ammi Umbelliferaceae*), liées entre elles et posées sur le sol.

Il était d'autres régions, également hors du domaine du grand nomadisme, où on trouvait les mêmes tentes confectionnées à partir de fibres végétales mêlées de poils de chèvre. Ainsi dans les Chaouia et les Doukkala[286]. Laoust dit, à son tour, à propos de la tente des pasteurs transhumants amazighes du Maroc central, que le poil de chèvre est « mélangé à de la bourre de palmier ou à des fibres d'asphodèle »[287].

Les 'Arab vivent aujourd'hui en villages (sing. *duwwar*), dans des maisons en briques de terre crue (*ṭob*) recouvertes de toits de tôle ondulée à

286- Doutté, 1905 : 24.
287- Laoust, 1920/1983 : 22.

deux ou trois pentes, selon la manière propre aux Jbala, mais rarement avec étage. De façon générale, les murs, à l'extérieur et à l'intérieur, sont sommairement chaulés. S'il y a des petits carrés fleuris dans la cour, des plantes vertes dans des bidons suspendus, il n'y a pas de banquettes dans la cour pour le repos, l'intérieur ne comporte pas de décorations, ni de lit surélevé et fermé par un rideau comme on le verra chez les Jbala. La cuisine, en été, se tient souvent à l'abri d'un petit édifice sans toit (*grur*)[288] près de la palissade qui borde la cour ; il est fait d'un mur de pisé d'à peine plus d'un mètre de haut, dessinant un cercle d'un diamètre d'un mètre environ s'interrompant pour laisser une entrée étroite ; l'ensemble se resserre légèrement vers le haut. Si l'on trouve parfois une *nuwwala* de roseaux comme remise ou pour la cuisine d'hiver (*bit en-nar*), il n'y a en revanche plus de tentes.

Dans les régions basses du Maroc nord-oriental, les conditions de sécheresse ont retardé le développement de l'agriculture moderne et la transhumance et la tente se sont maintenues plus longtemps. La tente pauvre était faite d'alfa et de poils de chèvre, seuls les plus aisés utilisaient la laine de mouton ou le poil de chameau[289]. Dans les années soixante, le pastoralisme, certes résiduel, était encore cité[290]. Le passage à la maison s'est fait ici selon le plan de la cour centrale et du toit plat en terre battue des Rifains et des hautes plaines du Maroc central.

2. La moitié septentrionale de l'arc des Jbala : la péninsule Tingitane

L'agglomération villageoise, dans tout le domaine rifain, se dit *dchar*. Cela a pu être aussi le cas ailleurs au Maroc, parfois sous la forme de *dechra*, avant que l'administration ne généralise l'usage de « douar ». Dans les villages des Jbala, et c'est leur principale originalité, la maison traditionnelle est recouverte d'un toit de chaume à double pente, parfois à trois pans. Le chaume est aujourd'hui remplacé rapidement par la tôle ondulée en zinc, après une phase, sous le protectorat espagnol, où la tuile plate d'importation a pu être ici ou là empruntée. Dans leur très complète enquête sur

288- Le terme pourrait être d'origine amazighe : cf. *agrur*, « petit enclos » en Grande-Kabylie (Laoust-Chantréaux, 1990 : 43) et dans le Haut-Atlas (*idem* : note 28, p. 259). Les Hyayna, entre l'Ouergha et Fès, ont *grura*, une petite construction en briques de terre crue en forme de coupole, avec une petite ouverture au bas, pour emmagasiner la bouse de vache.
289- Seddon, 1981.
290- Martin *et al.*, 1964.

l'habitat rural au Maroc, Jean Hensens et son équipe montrent bien que ce type de toiture était très exactement circonscrit à la moitié occidentale de l'arc rifain, c'est-à-dire à sa partie humide, et n'existait traditionnellement nulle part ailleurs[291].

Pour des raisons à première vue climatiques, la chaîne du Rif se partage en effet, du point de vue de la couverture du toit, en deux zones. À l'ouest, dans la zone d'influence atlantique, le chaume. De l'autre côté de la frontière climatique, la terrasse de terre battue : donc à l'est du môle central (c'est le Rif des Rifains), mais aussi au nord de ce môle, là où, à basse altitude, les pluies déjà se raréfient. Cette zone au climat sec, qui se faufile le long de la Méditerranée aussi loin à l'ouest que l'Oued Laou, forme la partie basse du Pays ghmara ; en altitude, à l'approche des hautes crêtes et des premiers conifères, le Pays ghmara retrouve le toit de chaume à double pente.

On connaît aujourd'hui encore ce trait sur la rive d'en face, en Andalousie. Plus exactement dans la moitié occidentale de la bordure bétique de la Méditerranée, des premières hauteurs au sud de Séville jusqu'à la côte méditerranéenne et le détroit ; mais la zone s'étend à l'est, en tout cas jusqu'aux derniers contreforts avant Grenade. L'Andalousie méditerranéenne réunit en fait, comme la chaîne du Rif, des zones à toits de chaume (ou en tout cas à double pente) et des zones à terrasses. Bâtir le cadre de la toiture et y fixer le chaume relèvent, dans l'Andalousie que j'ai observée, d'une technique identique à celle notée en pays Jbala. Le matériau est également le même. Jean-René Trochet a bien voulu me préciser qu'en France, dans de très nombreuses régions rurales, la toiture de chaume était encore en usage au XIXe siècle. Il ajoutait que ce qui avait accéléré le remplacement du chaume (ou du bardeau) par la tuile avait été le refus des banques, sous le Second Empire, d'assurer les maisons de ce type contre les incendies. Cependant on pouvait encore trouver des témoins de ces couvertures végétales jusqu'au milieu du XXe siècle.

La question reste posée : cette utilisation commune du chaume, sur les deux rives, représente-t-elle une réponse donnée séparément par deux populations différentes à une contrainte climatique et à des ressources identiques ? Ou bien y a-t-il eu transfert ? L'affaire n'est pas mince. Prenons le

291- Hensens, 1972 : 88.

cas de la tuile canal, ou tuile ronde. Le Nord-Ouest marocain, ou plus précisément la péninsule Tingitane, est la seule région du Maroc où l'architecture domestique citadine ait utilisé la tuile, celle-ci étant partout ailleurs réservée aux édifices princiers ou religieux. Le dernier témoin en est Chefchaouen mais, encore au début du XXe siècle, Ksar El-Kebir, Ouazzane et, jusqu'au XVIIIe siècle, Tétouan, toujours dans l'aire des Jbala, avaient des toits de tuiles[292]. On connaît au Maghreb ces petites cités, parfois ces villages, aux toits de tuiles : à Testour en Tunisie ou en Grande Kabylie en Algérie. Il s'agit encore de ces massifs méditerranéens (ou telliens) où on trouve aussi les villages aux toits de chaume. Faut-il les rapporter à l'immigration mudéjar et morisque[293] ? Sans doute la question reste-t-elle ouverte : une mission ethno-archéologique[294], sur le site d'une forteresse idrisside (Qal'a Ḥajra al-Nser, Xe siècle), en pleine montagne des Jbala, avait révélé l'abondance de tessons de tuiles en un lieu dont l'occupation a cessé antérieurement aux premiers exodes de musulmans andalous.

Si la couverture en chaume est loin d'être exceptionnelle dans l'Europe de jadis, elle l'est tout à fait au Maghreb. On ne la trouve qu'en quelques points de ses reliefs méditerranéens : au Maroc, dans le Rif occidental précisément ; en Algérie, dans le Dahra, la Kabylie (où la tuile ronde de terre crue remplace souvent le chaume) et l'arrière-pays d'Annaba ; en Tunisie, chez les Khroumir… Partout ailleurs, c'est le règne de la terrasse de terre battue.

Le chaume se dit *sqaf* dans le Rif occidental, la chaumière *dar d-sqaf* (en parler citadin, *sqaf* est le plafond, qui est *saqf* en classique). Le matériau est *achqaliya*, dérivant du latin *secale* (*escaña* en Espagne). *Secale* désignait, chez les Romains, le seigle mais ici il s'agit en fait de l'engrain, *Triticum monococum L.*, un blé à un rang de grains. D'autres végétaux sont utilisés parfois : tiges de blé dur, bruyère (*khlendj*), joncs (*berdi*)… Sur un bâti horizontal de roseaux et de perches transversales, le chaume, réuni en petites gerbes (*qabṭa*), racines vers le haut, est fixé, rangée par rangée, en commençant par le bas. Deux hommes coopèrent, l'un à l'extérieur, qui place les gerbes sur le bâti, l'autre à l'intérieur qui les y lie. Ils utilisent une

292- Erzini, 1991.
293- *Idem*.
294- Al-Figuigui, Cressier, El-Boudjay, Vignet-Zunz, voir Cressier *et al.*, 1998-a.

« aiguille » (*chkunt*), longue baguette d'environ un mètre dont une pointe est percée d'un trou par lequel passe une cordelette. L'homme à l'extérieur enfonce la cordelette avec la baguette et les retire quand l'autre a lié la touffe. Près du faîte, la fixation de la dernière rangée est renforcée extérieurement par une ligne de roseaux, plus souvent deux ou trois lignes séparées d'une vingtaine de centimètres : c'est le seul endroit de la couverture où les roseaux apparaissent et ces lignes horizontales au sommet du toit sont caractéristiques des chaumières des deux côtés du détroit. Il arrive qu'on assure la fermeté de l'ensemble en fixant par-dessus le chaume un second bâti de roseaux. En Andalousie, ces chaumières, *chozas*, *chozos* (ou *chozos serranos*), ne sont plus habitées, elles servent de remises, d'étables, etc. ; chez les Jbala, il arrive qu'elles le soient encore.

2. 1. Les massifs de la façade atlantique

B. Msaouar, Jbel Habib, B. Ider, B. Aros, B. Gorfet, Soumata, Ahl Serif, B. Issef, *i.e.* jusqu'à la rive droite du Loukkos[295].

Les fonctions domestiques sont éclatées sur plusieurs bâtiments autour d'une cour irrégulière. Le bâtiment réservé à l'habitation comporte une galerie couverte (*nbaḥ*), sorte de courte véranda précédant la ou les pièces d'habitation : une loggia. Ces pièces sont de ce fait en retrait par rapport à la façade, délimitant un espace abrité ; elles communiquent avec ce petit espace par une porte (jadis très basse, à peine un mètre de hauteur) et parfois par une petite fenêtre fermée d'un volet en bois et d'une grille en fer forgé. Cet agencement semble unique dans le paysage rural marocain. À l'étage, quand il en est un, cette loggia est partiellement fermée sur la cour par un parapet et par les éléments du mur porteur qui, laissés en place, rétrécissent encore l'ouverture qui peut être alors de la taille d'une fenêtre ou d'une large baie, égayant la façade. Cette façade ouverte caractérise, avec le chaume, le paysage villageois. Du fait de la pente, on la distingue en effet de loin bien qu'elle soit tournée vers la cour intérieure. C'est un point de distinction avec la maison citadine arabo-islamique dont on connaît, côté rue, la façade aveugle. Mais le *nbaḥ* de ces Jbala se retrouve avec le même nom dans les demeures classiques des villes marocaines où il forme un élément constitutif du patio (*wusṭ ed-dar*).

295- Ce sont les Bni Gorfet qui fourniront en général les informations de première main. Pour les autres tribus ou régions, elles seront tirées d'autres études.

Au rez-de-chaussée du bâtiment principal, la pièce d'habitation se nomme *bit* (plur. *biot* ; on peut trouver dans d'autres sous-régions de la péninsule Tingitane : *sṭaḥ* au sud-ouest, *'amara* au sud de Chefchaouen…). À l'étage, pour identique qu'elle soit dans ses fonctions et dans son agencement, elle se nomme *ghorfa*. Ces pièces sont en général au nombre de deux à chacun des niveaux quand la maison est grande. Les hôtes sont le plus souvent accueillis à l'étage, ce qui libère la cour, domaine privé. Pièce de réception ou chambre à coucher, l'ordonnancement est identique dans la plus grande partie du pays Jbala. En entrant, et toujours à droite, le long du petit côté de la pièce, sur un châssis de briques crues et de planches posé à un mètre du sol : le lit (*srir*), fermé par un rideau (*rwaq*) suspendu à un roseau. À la tête du lit (contre le mur opposé à la porte), une petite niche avec une bougie. Entre le pied du lit et le mur, le coffre de mariage (*ṣenduq*), en bois peint. Sur le sol, une natte – à l'occasion aujourd'hui, un morceau de moquette –, et une table basse et ronde. Le long des murs et du lit, d'étroits et épais matelas (*mṭarba*) reposent parfois sur un cadre de bois (d'où son nom : *kadri*, plur. *kadriyat*). Jadis, au moins chez les gens ordinaires, on ne connaissait pas ces sofas, ni les tentures, ni la table basse. On prenait ses repas assis sur la natte, parfois sur une peau de mouton, qui occupait le centre de la pièce (*zāwiya del-bit*), et le plat commun était posé sur une vannerie à fond large et plat (*gherbel*). Le soir, les enfants dormaient à même la natte. Les parents, dans leur lit clos, reposaient sur un matelas (*bsaṭ*) de petits fagots d'une variété de joncs, *khap* (*Typha latifolia L.*).

Une tenture (*ḥayṭi*) est de plus en plus souvent accrochée aux murs, portant le motif classique de l'arc brisé outrepassé. Devant la porte ou les fenêtres, petites et fermées d'un volet, un rideau léger (*ḥedjeb*). Le long d'un mur, à une trentaine de centimètres du plafond, un roseau est accroché : c'est la penderie, les femmes y suspendent leurs vêtements dans un chatoiement de coloris et de gazes pour le plus grand plaisir des visiteurs. Le reste est affaire de goût personnel : étagères, bibelots, fleurs artificielles, reproductions de tableaux et photos de famille, napperons de coton brodé ou tricotés (les fillettes sont passées par le *nadi*, la classe de travaux ménagers)…

L'aménagement des pièces associe donc la rigueur d'une tradition au souci d'un décor individualisé. Cependant, la tendance récente, sous l'influence

du patron citadin standardisé, est à une spécialisation de la pièce de réception telle qu'elle ne comporte plus aucune trace de l'ameublement relevant de la vie privée, mais des sofas le long des murs et des tables basses, éventuellement un poste de télévision alimenté par une batterie de voiture (mais ces dernières anées l'électricité s'est beaucoup étendue dans la montagne) et profusion de bibelots.

Souvent, à l'arrière de cette pièce est situé le lieu des ablutions (*medjra*) auquel on accède par une petite ouverture fermée par un rideau. Un angle du réduit est simplement délimité par une petite murette semi-circulaire à peine marquée, formant un bassin légèrement incliné vers le trou d'évacuation d'eau (c'est la *medjra* proprement dite) près du mur. On a donc affaire à une vraie salle d'eau que possède, et possède depuis aussi longtemps que la mémoire ne remonte, la maison *djebliya*, où l'on peut procéder à sa toilette intime ou se baigner entièrement avec un seau d'eau chaude et un seau d'eau froide, comme dans un *ḥammam*. Aujourd'hui, où l'espace habité s'est agrandi, les maisons disposent de plus en plus souvent d'une petite pièce à cet effet, au rez-de-chaussée ou à l'étage, parfois aux deux. Jadis, la *medjra* se trouvait dans la pièce unique, dans le coin gauche, derrière un rideau. Pour sommaire qu'il fût, il a toujours assuré dans chaque foyer une fonction essentielle de la culture des Jbala, la propreté corporelle nécessaire à l'accomplissement de la prière.

Si *medjra* et *bit en-nar* font partie de la structure traditionnelle de l'habitat *djebli*, les choses sont moins claires pour la *ghorfa*. Selon certains, elle était rare jadis. Elle répondait cependant parfaitement aux nécessités de sécurité de l'époque précoloniale, *waqt sayba*, le temps de l'« anarchie » : on y observait mieux les mouvements suspects, on pouvait, pour tirer, utiliser des meurtrières percées dans chacun des quatre murs (dans l'hypothèse, jadis plus commune, où la *ghorfa* n'était pas bâtie sur le plan des pièces du bas : pas de véranda, pas de grenier à l'arrière) ; enfin, en combinant escalier et échelles, on disposait de plusieurs voies de sortie en cas d'attaque. Une des variantes au plan traditionnel offrait aussi cette possibilité quand la *ghorfa*, alors pièce d'hôtes, était placée de l'autre côté de la cour, au-dessus de l'entrée : le *sṭwan*, véritable vestibule, secondait efficacement la *ghorfa*, cette fois directement sur le chemin d'accès, dans la défense de la cour et de la maisonnée.

Reste que le terme soit également utilisé en ville, par exemple dans les vieilles demeures de Tétouan et de Fès, où il s'agit d'une pièce en hauteur, parfois sur la terrasse (où on la dit aussi *menzeh*), avec vue sur l'extérieur. Le caractère discriminant, en ville et chez les Jbala, pourrait donc être la vue qu'offre la disposition en hauteur de cette pièce. Le *Kazimirski* propose d'ailleurs pour *ghorfa* : « 1. galerie, balcon. 2. ciel, septième ciel ». Notons qu'en ville, la pièce à l'étage est en règle générale la reproduction à l'identique de la chambre à coucher du rez-de-chaussée : celle-ci, plus fraîche, est utilisée à la saison chaude, celle-là, mieux ensoleillée, est réservée à la saison froide[296]. Il vaut d'être signalé encore que dans l'île de Jerba, dans le sud tunisien, la maison comporte, à l'étage et en angle, une chambre d'habitation pour la saison chaude (car souffle alors une brise marine rafraîchissante, ce qui n'est évidemment pas le cas à Fès) : elle porte le nom de *ghorfa*.

Dernier aménagement, et sans doute aussi ancien, la réserve de grains (*khzana*, plur. *khazin* ; ou *hra*, l'équivalent du *heri* citadin : entrepôt). Elle est faite de plusieurs compartiments pour les différentes récoltes, on y accède par une petite ouverture située à près d'un mètre du sol ; on trouve souvent cette réserve au fond de la pièce d'habitation, ce qui assure sa sécurité. Dans la cour, le silo, *maṭmora*, n'existe plus guère ; on y enterrait de préférence le sorgho qui supportait mieux l'humidité du sol dans ces montagnes. La récolte se range aussi dans des corbeilles en fibre de palmier-nain (sing. *askil*) et, depuis les dernières décennies, dans de grandes corbeilles de roseau (sing. *sulla*) qui viennent d'assez loin au sud et n'ont pénétré la région que depuis l'ouverture de l'artificielle frontière intérieure, à l'Indépendance. Les combles (*ṭahar bit*, le « dos » de l'habitation, prononciation locale ; parfois *'aricha*), sous le toit, peuvent contenir la paille, qu'on loge autrement dans une remise. (Il est d'autres modalités de mise en réserve de la paille, en d'autres points des pays Jbala, comme la meule non recouverte de pisé, *temmun*, qu'on abordera plus loin.)

La cour (*dwira*, ailleurs *qawr* ou *mraḥ*) peut-être fermée à l'entrée par un mur formant une sorte de grand porche, *sṭwan*, dans lequel s'ouvre une large porte à double battant. C'est le plan qui tend à se propager à l'heure actuelle avec l'afflux de revenus provenant de l'émigration. Ce mur prend appui dans ce cas sur les bâtiments secondaires qui viennent de ce côté resserrer la cour.

296- Revault *et al*., 1989.

Mais cette entrée peut constituer un véritable vestibule (*sṭwan* : le terme et la fonction rappellent une autre disposition essentielle de la demeure citadine) couronné par un petit toit à double pente, fermé par la même porte à double battant du côté extérieur et par une large ouverture côté cour. Dans les maisons moins cossues, un simple tronc d'arbre posé la nuit sur la fourche de deux pieux suffit à empêcher la divagation du bétail ; les chiens s'occupent du reste. Autour de la cour, sommairement dallée et protégée des ardeurs du soleil par le traditionnel figuier (ici : *chadjra*)[297], tout aussi traditionnellement entouré d'une banquette de terre circulaire (*dukkana*) pour le repos, on trouve en outre : un édifice pour la cuisine, ou pièce à feu (*bit en-nar*, ailleurs *mimra*, *kutchina* ou même *kanun*), petite construction qui, par peur des incendies, a toujours été éloignée de quelques mètres de l'habitation ; et une ou deux autres constructions basses, recouvertes de chaume, pour la mouture du grain (*bit d-rḥa*), ou pour servir de remise ou d'atelier, de tissage le plus souvent.

Bit en-nar[298] est réservé à la cuisson à feu vif sur le foyer (*kanun*) fait d'un trou hémisphérique entouré de trois pierres (*inayech*). Ici pas de *nbaḥ* côté cour, seulement une petite ouverture dans le mur pour faire entrer le jour ; la charpente du toit est posée directement sur le haut des murs, il n'y a donc pas de plafond ce qui facilite l'évacuation de la fumée. La cheminée, c'est-à-dire l'évacuation organisée de la fumée avec un dispositif qui combine une hotte et un conduit passant à travers le toit, est absente et c'est généralement le cas dans l'habitation rurale de l'Afrique du Nord (par contre le dispositif est bien présent dans la demeure citadine bourgeoise, mais réservé au hammam). Le brasero (*medjmar*), mobile, reste à portée des femmes, dans la cour ou dans la pièce où elles ont l'habitude de se tenir. On s'en sert pour faire bouillir l'eau du thé ou pour les cuissons lentes.

Le four à pain (*khabbaz*) peut se trouver à proximité immédiate de la demeure, petite construction circulaire au toit conique de pierre et de terre, surélevée de 0,50 cm ou d'un mètre au-dessus du sol. Mais la pratique usuelle, dans une grande partie de la péninsule Tingitane, est le four de quartier.

297- Partout ailleurs, *chajra* est « arbre » ; ici, le figuier a bien un statut privilégié puisque c'est la seule espèce qui monopolise ce terme. Ailleurs, il arrive que ce soit, curieusement, l'eucalyptus qu'on nomme *chajra*.

298- Ce point sera repris *infra* : V-Les techniques domestiques, section 3, « La combustion ».

Plusieurs familles s'entendent pour le faire construire par une spécialiste, sur le bord élargi d'un chemin vicinal ; puis chaque femme, à tour de rôle, en a la charge pour la journée : elle fournit le bois et l'allume dans la matinée ; les femmes apportent alors leur pain, préparé pour plusieurs jours, et chacune l'enfourne à son tour. On peut encore y cuire un plat.

Les besoins naturels se font maintenant plus rarement dans la gharsa, jardin potager situé le plus souvent dans une zone proche des habitations ; on voit apparaître, à l'extérieur du bâtiment principal mais en général sur la cour, dans un petit réduit couvert ou à ciel ouvert, une installation succincte, parfois agrémentée d'un sanitaire en porcelaine acheté d'occasion, sur une petite fosse.

La maison du passé était-elle dotée d'un emplacement réservé aux bêtes ? Les chiens, souvent de un à trois par foyer, dorment dehors et les poules en général sur les hautes branches d'un arbre, reconnaissable à ce qu'il est presque entièrement dépouillé de ses feuilles et couvert de déjections à sa base. Reste le bétail (*ksiba*). On ne connaissait pas l'étable avant la période d'ouverture consécutive à l'Indépendance, et elle reste rare. Les termes qu'on lui applique maintenant *rwa*, *myel*, *nuwwala* (et *kuri*, manifestement emprunté au français) sont d'usage récent, au moins dans le sens d'étable. On n'utilisait autrefois qu'un terme, *arudan*, pour un coin derrière la maison où, les nuits de saison froide, la vache, son veau et les quelques chèvres étaient attachés à des pieux près de leurs mangeoires, protégés par le prolongement de la toiture ou par un toit de chaume, plus tard de tôle, posé sur deux solides piquets. Rien de plus pour la monture, attachée à l'écart. C'est encore souvent la solution en usage aujourd'hui. Mais d'autres versions du passé font de la petite véranda du rez-de-chaussée, *nbaḥ*, un abri pour le bétail, à la fois contre les intempéries et contre les vols : cela reste à approfondir, mais conférerait alors au *nbaḥ* une fonction qui n'est plus de simple confort, comme ce l'est depuis, la tranquillité venue. Plus à l'est, le pays Jbala organise différemment sa pièce d'habitation, qu'il partageait autrefois avec une partie du bétail voir infra).

La construction fait appel à la pierre, à la terre, au bois, au chaume, éventuellement à la tuile ou à la tôle ondulée. On creuse d'abord les fondations (*ses*), une tranchée de l'épaisseur des murs qu'elles supporteront (en moyenne 0,80 m), qu'on remplira de grosses pierres comme on monte

un mur ; profondes en général d'environ un mètre, il peut arriver qu'elles atteignent jusqu'à trois mètres, quand il leur faut résister à la pression de la pente. La maison est surélevée d'une trentaine de centimètres à un mètre au-dessus du sol, ce qui permet de faire passer sous elle, transversalement à son grand axe, deux drains (*sariya*, plur. *swari*) qui vont évacuer vers l'arrière de la maison l'eau de ruissellement qui pourrait traverser la cour ou les suintements d'un sol souvent gorgé d'eau. Puis on élève les murs : non pas selon la technique du pisé banché, grâce à un coffrage qu'on déplace au fur et à mesure (*be-redma*, technique en usage chez les Rifains où, dit-on, la terre s'y prête ; ailleurs, on appelle le procédé *ṭabia*), mais en pierres, avec un liant de terre mouillée. À l'étage, les murs sont moins épais (0,40 m) et faits de briques crues ; si la construction ne comporte pas d'étage, les pierres ne montent qu'à la hauteur d'un mètre à 1,50 m, cédant ensuite la place aux briques.

Achevée, la maison est l'objet de soins attentifs. Les murs, le sol, sont recouverts d'un enduit de glaise (*ḥammar*) qu'on va chercher plus haut dans la montagne et qu'on pétrit avec de l'eau, de la paille hachée (*tben*) et de la bouse de vache séchée (*khaṭra*). Ce pisé recouvre aussi les marches d'escalier et les nombreuses banquettes (sing. *dukkana*) qui agrémentent la cour à l'angle d'un mur, autour de la base du figuier, etc., ainsi que les petits bacs dans lesquels on a planté des fleurs. Ce revêtement est alors chaulé : les murs de façade sont passés soit à la chaux (*djir*, parfois teintée de bleu ou de vert) soit au *biyaṭa* (pour *biyaḍa*), terre d'une qualité particulière (*terrest*, *budrihim*, *djerraya*…) très diluée dans l'eau et qu'on passe avec un chiffon, *djfef*. Sols, escaliers, banquettes, en revanche, sont exclusivement passés au *biyaṭa*. Les Jbala sud-orientaux ont une technique très élaborée qui sera décrite plus loin.

L'entretien consiste d'abord à refaire au pisé les parties abîmées par la pluie (murs, banquettes). C'est encore une occupation féminine. Mais ce à quoi elles s'adonnent avec régularité, c'est à l'entretien du *biyaṭa* tous les deux ou trois jours, en complément au balayage quotidien, comme ailleurs on lessive le sol carrelé ; ici les jeunes filles repassent la serpillière, trempée dans un seau rempli d'eau couleur terre, sur toutes les surfaces où on a marché. Le sol, d'une chaude teinte beige, est ainsi toujours lisse et net. De temps en temps, elles ravivent à la chaux le bas des murs,

plus exposé, en débordant sur le sol d'un trait qui souligne de blanc les surfaces crème. L'hiver, elles se contentent de passer le *biyaṭa* une seule fois par semaine, si la pluie le permet. En outre, à chaque veille de fête, le chaulage est fait en grand. Cette coquetterie de la maison *djebliya* (murs bicolores éclatants, fleurs en pots ou en terre, cour ombragée par le figuier familial) constitue sans doute sa deuxième caractéristique, la première étant architecturale (*ghorfa*, *nbaḥ*, *sṭwan*, toit à double pente, parfois dallage de la cour…).

La construction en usage chez ces populations du flanc centre-ouest de la péninsule est donc remarquable – outre son toit de chaume – principalement par les galeries couvertes qui éclairent la façade. Mais d'autres sous-ensembles fractionnent le pays Jbala de leurs singularités.

2. 2. La partie centrale de la péninsule Tingitane

Du détroit au parallèle de Ouazzane (sur l'axe Sebta-Chefchaouen-Ouazzane) : Anjra, Haouz, Ouadras, B. Hozmar, B. Hassan, Akhmas, Ghzaoua, B. Ahmed.

a) Sur la façade du détroit, à l'est de Tanger, les Anjra ont aussi un mode de construction particulier : une étendue et un volume moindres, des angles rectilignes et des murs au cordeau, ni *nbaḥ*, ni *ghorfa*. Les bâtiments entourent la cour en un quadrilatère, ou bien en un U fermé par un mur, mais ils sont petits, sans étage, ne comportent en général qu'une pièce ; un ou deux seulement ont un toit à double pente ; s'ils sont deux, l'un garde en général le chaume, l'autre est en tôle ondulée. La façon dont les plaques de tôle sont fixées aux murs est caractéristique : les deux pignons dépassent en hauteur ces plaques d'une vingtaine de centimètres, formant un double rebord parallèle à la pente. La facture est très urbaine. Davantage encore ceux des bâtiments qui sont à toit plat, dont les murs forment un rebord conséquent délimitant de vraies petites terrasses. L'émigration vers Tanger étant ancienne, est-ce introduction d'un style importé ? Par des maçons du cru mais formés sur les chantiers de la ville ? Est-ce affaire de revenus, alimentés par cette émigration mais, traditionnellement aussi, par la contrebande incessante avec Sebta/Ceuta ? Le vent qui bat régulièrement le détroit joue-t-il aussi son rôle dans ces formes ramassées et mieux assurées ?

b) Le Haouz, ce petit territoire constitué en tribu qui occupe les crêtes immédiatement au nord de Tétouan, a développé un style original. Ce qui est ailleurs une petite véranda en façade, une loggia (*nbaḥ*), est ici fermé comme une pièce véritable, une pièce de réception plus qu'un vestibule ; la porte, flanquée de deux fenêtres à grilles, est souvent couronnée par un arc brisé outrepassé, on ne peut plus citadin, et précédée de deux ou trois marches cimentées. Ce *nbaḥ* n'a pas son pendant à l'étage supérieur ce qui libère l'espace pour une terrasse sur laquelle s'ouvre directement la *ghorfa*, coiffée d'un toit à double pente en zinc, parfois en vieilles tuiles plates de la période espagnole. Parmi les deux ou trois bâtiments plus petits qui l'accompagnent, l'une, la chaumière, peut témoigner de la continuité de l'occupation ; les autres bâtiments sont à terrasse, selon le style décrit chez les Anjra, que rappelle encore le rebord des pignons fixant les plaques de tôle. Est-ce encore affaire de niveau de vie ? Sans doute. Mais nourri par Tétouan ou bien par Sebta/Ceuta ? Tétouan est certes bien proche mais alors pourquoi son influence ne s'est-elle pas exercée sur l'habitation des tribus qui la jouxtent au sud ?

c) Plus loin au sud, sur la rive gauche du cours supérieur du Loukkos et donc à mi-distance de Chefchaouen et de Ouazzane, la maison des Ghzaoua n'est pas sans intérêt[299]. Quoique située juste à l'arrière de la façade atlantique du pays Jbala, on note de nombreuses différences avec la maison de leurs voisins occidentaux. Ces différences concernent autant la structure générale que le lexique. La plus frappante est la relative absence du *nbaḥ* dans la maison traditionnelle. Une disposition de l'habitation principale qui n'apparaît pas chez les Jbala plus atlantiques (à moins qu'elle n'ait existé dans le passé sans que les traces n'en aient été repérées), est la *dukkana*. Ailleurs, étroite banquette de pierres et de briques crues pour le repos, située en général dans la cour, cette disposition est ici de règle quand, dans les maisons pauvres, la pièce principale du rez-de-chaussée sert d'abri en hiver à la fois aux bêtes et à la famille. Elle est alors une large plate-forme de peu de hauteur qui peut occuper la moitié de la pièce, la couche conjugale étant installée contre le mur et les enfants dormant à côté sur une natte. Elle comporte parfois le foyer fixe, *kanun* ; quand le *kanun* est dans la cour, par exemple pour son utilisation en été, on l'entoure d'une murette en briques

299- Voir González Urquijo *et al*., 1999 et 2001-a et 2001-b.

crues pour le protéger du vent, aménagement déjà observé chez les ʿArab de la plaine atlantique. Lorsque la pièce principale ne comporte pas cette structure surélevée, le lit conjugal est une plate-forme de roseaux fixée, d'un côté, au mur, de l'autre, posée sur une murette de briques crues d'environ un mètre de hauteur, disposition classique chez les Jbala du nord et de l'ouest.

En revanche, comme dans le reste du pays Jbala, on trouve :

— le toit à double pente et en chaume ;

— la pièce à l'étage qui, quand elle existe (pailler, remise ou chambre d'hôte), est bien connue sous son appellation caractéristique de *ghorfa*, tandis que *bit* reste spécifique du rez-de-chaussée (cependant, on va le voir, avec un glissement de sens) ;

— le petit aménagement en « salle d'eau », avec trou d'évacuation ;

— le lit à droite de l'entrée et la « salle d'eau » à gauche (avec les réserves alimentaires, les ustensiles de cuisine, etc.) ;

— le *sṭwan* enfin.

Les différences lexicales sont plus nombreuses :

— *qawr* est la cour, au lieu de *dwira* plus à l'ouest ;

— *sṭaḥ* est la pièce d'habitation du rez-de-chaussée, alors que c'est, en ville, la terrasse ;

— *bit*, en hiver, est la pièce commune aux bêtes et à la famille ; quand elle n'assure pas cette fonction double, *bit* est l'étable et non plus la pièce principale de la famille appelée, elle, *sṭaḥ* ;

— *misthʼam* est, dans le *bit*, la moitié réservée aux bêtes ;

— *dukkana* est la moitié surélevée du *bit*, une large plate-forme réservée à la famille ;

— *ruf* est un faux plafond au-dessus du *mistḥam*, servant de remise ;

— ʿ*aricha* est un espace sous les combles (pailler, remise), qu'il y ait ou pas de *ghorfa* ;

— *uḍaya* est l'espace aux ablutions (*wuḍūʿ*) ou « salle d'eau », au lieu de *medjra*.

Des observations plus nombreuses dégageraient encore plus de diversité dans la conception et le style de la maison chez les Jbala. On ne peut donc

que tracer un tableau général, assurément très inégal, ce qui vaut aussi pour les thèmes autres que l'habitat. Les Jbala méridionaux, cependant, valent qu'on s'y arrête.

3. La moitié méridionale de l'arc des Jbala et le Prérif : l'arc Ouazzane-Ouergha

Certains auteurs regroupent en un « Rif méridional » tous les Jbala sud-orientaux. Ou bien élargissent à l'ensemble de la zone comprise entre le Loukkos et l'Ouergha une autre notion, celle de « basse montagne sud-rifaine ». C'est cette dernière classification qui sera suivie, en y incorporant la catégorie, plus classique chez les géographes, de Prérif.

Il s'agit d'une des régions les plus riches du pays, sur le plan agricole. Mais elle est moins urbanisée que la péninsule Tingitane : seule Fès, bien qu'extérieure à la région, y exerce son emprise depuis des siècles. Immédiatement au nord de la vallée de l'Ouergha, les basses montagnes sud-rifaines marquent le début de l'élévation générale du relief vers le cœur de la cordillère, au nord. La vallée, dans son cours moyen, forme ainsi la bordure méridionale du pays Jbala. En fait, la frontière n'est pas constituée par le lit du cours d'eau car un chapelet de petites tribus jbala en occupe aussi la rive gauche. Plus à l'est, à la hauteur de Taounate, lorsque le cours supérieur de l'Ouergha s'infléchit vers le nord, le territoire des Jbala le franchit et déborde largement vers le sud pour former une poche qui s'étend jusqu'aux abords de la trouée de Taza : on n'est plus dans la basse montagne sud-rifaine mais déjà dans le Prérif. Extrémité orientale de l'arc des Jbala, c'est le seul endroit où celui-ci entre directement en contact avec les Rifains. Deux grandes tribus le constituent pour l'essentiel, entre les oueds Leben et Innaouen : les Tsoul et les Branès qui, à l'extrémité de l'arc des Jbala, sont en contact direct avec l'ensemble rifain et occupent de ce fait une place à part, notamment à cause d'une arabisation tardive.

Au nord-ouest de ce bloc méridional s'étend le pays d'Ouazzane, avec le même aspect « basse montagne sud-rifaine », une économie agraire fortement arboricole et un groupe de tribus des Jbala qui forme sas entre la péninsule Tingitane et la vallée de l'Ouergha : Ahl Sarsar, El-Rhona, Masmouda, Ahl Roboa, Bni Mestara, Bni Mesguilda…

Au sud de la vallée de l'Ouergha s'étendent les hauteurs moins élevées et plus céréalières du Prérif. Entre l'Ouergha et l'axe des oueds Sebou-Innaouen, d'une part, et, d'autre part, entre un méridien qui passerait à mi-chemin de Meknès et de Fès et un autre à la verticale de Taza, ce Prérif est le domaine de tribus de type bédouin, Hyayna, Cherarga, Sofiane, etc. Elles occupent un territoire qui fut très probablement de type jebli avant que ne s'y installent aux XVIe et XVIIe siècles, sur ordre des souverains et dans le dessein de protéger Fès, des tribus « guich » (militaires), rameaux détachés des grands nomades Bani Hilal, à la lointaine origine orientale. Les ancêtres des Jbala, qu'on appelait encore à cette époque Ghumāra, se sont alors repliés sur le cours du puissant Ouergha[300].

Ainsi, à grands traits, la vallée de l'Ouergha sépare-t-elle basse montagne sud-rifaine et Prérif, Jbala et 'Arab. Entre eux les différences sont fortes, notamment au niveau de la langue ou de certaines valeurs emblématiques, mais les interférences nombreuses. Notamment au plan des techniques de construction. La maison n'a pas ici le volume et l'assurance de celle des Jbala du nord-ouest. Elle se serre autour d'une cour intérieure, elle-même entourée d'une galerie couverte soutenue par des poteaux fichés dans le sol. Plus rarement, cette galerie couverte, bâtie alors plus solidement, peut courir le long de la façade comme on le voit couramment dans le nord de la péninsule Tingitane. Elle s'élève parfois d'un étage partiel. La toiture est à deux pans de faible inclinaison. Sa couverture surprend puisque, malgré cette inclinaison, elle est en terre tassée, couche qui recouvre le chaume (ici *brumi* et non *sqaf* comme chez les Jbala septentrionaux et occidentaux), lui-même placé sur un lit de roseaux fixé à des perches à l'horizontale ; un mince lit de pierres vient parfois s'intercaler entre chaume et terre.

Voilà donc qui est surprenant : on garde le chaume mais on le recouvre de terre. Comment mieux signifier qu'on est, ici, dans une région qui marie deux cultures, celle des Jbala, familiers de matériaux naturels diversifiés, et celle d'anciens Bédouins qui, en plaine, ne disposaient à profusion que d'un seul matériau, la terre. Il y a aussi une explication technique : le chaume n'est pas ici fixé sur les perches par une cordelette tirée avec une aiguille de bois, comme en maints endroits du pays Jbala, aussi la couche de terre est-elle le moyen de maintenir le chaume en place. Une première couche

300- Voir Lazarev, 1966.

(*tadjrida*) d'environ 5 à 10 cm de terre pétrie avec de l'eau et de la paille grossièrement hachée est posée sur la couche de roseaux ; puis est posé le chaume (*sqifa*) sur environ 40-50 cm d'épaisseur, et enfin un dernier revêtement (*tehlisa*) fait de terre, d'eau et de paille finement hachée, de 3-4 cm d'épaisseur. Son originalité tient plus précisément à ce que ce revêtement d'argile fluide tend à tout envelopper, toits, murs extérieurs, parois intérieures, plafonds, sols, niches, encadrement des fenêtres, marches, banquettes parfois rehaussées d'une couche de chaux égayée d'un colorant. Véritable remodelage des surfaces et des angles qui donne un aspect crémeux et lisse, un arrondi auxquels excellent les femmes d'une région elle-même mollement ondulée et peu boisée :

> *« L'argile du Pré-Rif semble être un don du ciel (…). On enduit tout, absolument tout : les murs, les sols, les plafonds, les murettes, la végétation aussi ! De petits ouvrages tels que fours, dépôts à grains, sont également enduits et offrent le spectacle de véritables œuvres de sculpture. »*[301]

Voici maintenant les enduits de la surface intérieure des murs et du plafond, en usage dans la région de Taounate, sur l'Ouergha. On recouvre d'un mélange de terre, eau et paille hachée grossièrement (*loṭma*), convenablement pétri, les briques crues (*ṭawbiya*) des murs ainsi que les poutres et les roseaux du plafond. Puis on passe un enduit fait de terre mouillée et de paille finement hachée (*teḥlisa*), qu'on lisse à la main. Ensuite, avec un enduit à base de pierre blanche finement moulue (*biyaḍa*), on recouvre en deux couches le précédent enduit. Pour la finition intérieure de la pièce, une ligne horizontale rouge est tracée à environ un mètre du sol, comme une ceinture (*ḥzem*) ; la partie inférieure est passée à l'enduit dit « noir » (en fait grisé), en deux couches. Pour les enduits du sol en terre battue de la pièce : on le recouvre de *loṭma*, en une première couche ; puis on passe une seconde et dernière couche, *teḥnika* : terre pétrie d'eau et de bouse de vache ; cette dernière, *rowṯ*, est aussi appelée *ḥenna*, henné, par euphémisme. Les femmes, avec leurs gestes de potières et de boulangères, se sont arrogées le monopole de ces tâches, accroupies ou bien perchées sur des échelles ou des échafaudages de fortune.

Les Jbala de la basse montagne sud-rifaine, sur la rive droite de l'Ouergha moyen et du cours supérieur du Leben, empruntent donc, pour choisir

301- Benelkhadir et Lahbabi, 1989 : 61.

et appliquer les enduits, un peu de l'habilité de leurs voisins méridionaux du Prérif. Mais installés sur les premières vraies hauteurs du massif rifain, ils connaissent une pluviométrie qui change la donne : la tôle ondulée en zinc est ici fortement implantée, qui confère plus de solidité (et donc une plus grande ampleur) au toit, solidement arrimé aux murs, et une meilleure étanchéité sans ce recours incessant au chaume et à la terre :

> *«Elle crée une nouvelle plastique plus rectiligne, à finition géométrique nette ; si cette tendance se confirme, l'architecture de zinc, qui couvre déjà le Gharb et le Rif Central, élargira son aire de présence jusqu'aux abords de l'axe Fès-Taza. »*[302]

À leur tour, les Tsoul, à l'extrémité sud-orientale de l'arc des Jbala, se singularisent dans ce Prérif. S'ils n'ont pas une architecture sensiblement différente, la pierre est partout là où étaient la terre et son enduit. Sols dallés, murs nus en pierre et, fait exceptionnel au Maroc, toitures de dalles (ou lauzes), *luwaḥ* d'un gré de couleur ocre, sommairement taillées et posées comme des tuiles sur une fine couche de terre recouvrant un remplissage de pierres posées sur un lit de roseaux soutenu par des perches :

> *« L'omniprésence et la maîtrise de la pierre confèrent à l'architecture tsoulienne un caractère très fort et unique au Maroc. »* [303]

La terminologie présente quelques spécificités : la pièce d'eau est *mṭaḥra*, la cour dallée *mraḥ*, la pièce *bit* si le bâtiment ne comporte qu'un niveau, s'il en a deux, la pièce du haut est *ghorfa*, celle du bas *damus* ; *rof* est un faux plafond, une sorte de mezzanine (comme chez les Ghzaoua, à mi-distance de Chefchaouen et de Ouazzane).

On verra plus loin que les Tsoul se distinguent encore par leur meule de paille. On trouve aussi chez eux un berceau suspendu comme un hamac (*döḥ*), ce qui paraît bien exceptionnel chez les Jbala.

4. Le Rif central ou Haut Rif

Certains auteurs, on l'a vu, intercalent entre le Rif occidental et le Rif oriental, un Rif central, parfois qualifié de Haut Rif. On adoptera cette classification qui, du coup, rétrécit le champ du Rif occidental et oriental, pour en faire la zone des plus hautes crêtes de la chaîne : l'altitude et, partant, le

302- *Idem*.
303- *Idem*.

climat sont en effet des critères discriminants pour l'habitat. La région comprendrait ainsi les Ghmara de la dorsale et les Senhaja Srayer.

La maison à étage du Rif central est tout à fait différente de ce qu'on a vu jusqu'à présent. Pays de vraies montagnes, « l'art de construire y est un des mieux maîtrisés du Maroc », disent Benelkhadir et Lahbabi. Toit à forte inclinaison, pyramidal sur base carrée, plus rarement à double pente ; chaume sur lattis de bois ; murs en pierres, chaînés par des madriers, recouverts d'un enduit épais et, face à l'ouest, d'un bardage en lames de bois ou en simples branchages pour assurer une protection contre la pluie. Compacte et massive, elle rassemble toutes les fonctions qui, chez les Jbala, se trouvent dispersées autour de la cour et celle-ci disparaît. L'étage, courant ici, regroupe les pièces d'habitation autour d'un couloir central ; le rez-de-chaussée est réservé aux dépendances et aux bêtes. S'il n'y a qu'un niveau, les pièces entourent un patio central couvert. La maison présente en général, à l'étage, une galerie en bois, montée sur de fins pilotis, qui en fait le tour, protégée par une balustrade en planches souvent sculptée, comme l'est, en particulier dans la vallée de Taghzouth, chez les Senhaja, le châssis qui encadre les volets en bois et qui peut reproduire l'arc outrepassé citadin ; cette galerie est abritée par le toit, largement débordant. C'est « un vrai chalet de montagne » (*op. cit.*).

On retrouve parfois cette même galerie en bois sur pilotis, donc légère et en saillie, le long de la grande chaîne dorsale entre Chefchaouen et Kétama, seulement elle est limitée à la façade. Marque-t-elle une transition entre la galerie en bois et périphérique sur pilotis du Rif central et la galerie maçonnée et intégrée à la seule façade de la péninsule Tingitane ? Mais l'interrogation peut être questionnée à son tour : faudrait-il toujours chercher à isoler, au sein de l'éventail des types en présence, une séquence synchronique qui témoignerait d'une évolution historique ? Les choses sont peut-être moins simples et les emprunts, aléatoires.

5. Le Rif oriental[304]

Pour ce qui est du Rif oriental, pays où l'altitude et les pluies décroissent rapidement, c'est un autre univers : habitat en général très dispersé (mais ce n'est pas le cas partout, dans le Bas-Kert par exemple[305]), toiture à terrasse légèrement inclinée (toit, *ṯazukha* ; terrasse, *asṯiḥ*), faite classiquement d'une couche de terre reposant sur un lit de roseaux soutenu par de fortes perches posées horizontalement tous les vingt ou trente centimètres. Cependant Coon émet l'hypothèse que les Rifains du Rif central puissent avoir eu, eux aussi, des toits à double pente, dont les auraient détourné par la suite les destructions de la guerre du Rif puis l'interdiction de la coupe des arbres par les autorités coloniales[306]. Cela reste conjectural.

Les maisons (*ṯeddaṯ*) sont en U, deux ailes flanquant la cour (*azkak*) qu'un débordement du toit (*asqeif*, ar. *sqaf*), soutenu par des poteaux verticaux fichés en terre, protégeait des excès du soleil ou de la pluie ; murs en pierres, généralement sans enduit, sauf autour des ouvertures. Dans la cour, le silo enterré ; à l'extérieur de la maison, près de la palissade, le four à pain conique, bâti à même le sol, sans être surélevé comme dans le Rif occidental. Le grain et les figues sèches pour la consommation quotidienne sont rangés dans de grandes corbeilles de roseaux enduites de chaux pour éloigner poules et insectes. Hart signale, dans la chambre à coucher des Aith Waryaghar, la présence d'un petit espace réservé aux ablutions avec trou d'évacuation des eaux, soulignant à ce propos le souci général de la propreté corporelle (le même aménagement est signalé dans le Bas-Kert : Gauché, *op. cit.*). Mais pas de lit surélevé et fermé par un rideau, de coffre de mariée, de penderie suspendue :

> *« Le mode d'habiter témoigne de l'aspiration permanente à l'émigration, et du peu d'attachement de l'habitant à son habitat ; tout relève ici du provisoire. On note, à titre d'exemple, que le mobilier, hétéroclite et dérisoire, est entassé au fond des pièces, comme en attente d'un transfert. »* [307]

Peut-être est-ce un jugement qui correspond davantage à la situation actuelle qu'à ce qui a pu exister… il y a cent ans ? Si les constructions se sont multipliées depuis la forte émigration vers l'Europe et l'extension de la culture du cannabis des vingt ou trente dernières années, et si elles font largement appel au béton, à l'étage, aux balcons et tendent à se déplacer vers les régions basses, vers les routes et les agglomérations

304- Dans cette région de langue berbère, les informations sont essentiellement tirées de Coon et de Hart, avec des apports ponctuels de Laoust. Les précisions lexicales sans mention d'auteur sont de Coon.

305- Voir Gauché, 2002.

306- Coon, 1931 : 69.

307- Benelkhadir et Lahbabi, 1989 : 95.

nouvelles, en revanche la maison du passé était en général d'un seul niveau. Caractéristique de l'époque – et de la société rifaine –, les maisons des principaux chefs de famille étaient flanquées d'une petite tour fortifiée (achbar, une sorte de blockhaus de 2 m^2 de côté et de 1,50 m de hauteur) qui permettait de se retrancher en cas d'attaque avec un meilleur angle de tir. Ce symbole des vendettas interminables qui minaient le monde rifain fut abattu par 'Abd al-Krim qui commanda en 1922 qu'on les rasât. Hart est le seul contemporain qui les décrive. L'informateur de Mouliéras les évoque de cette façon :

« Là, dans la cour attenante à chaque maison, quatre poutres supportent une haute tour en bois, du haut de laquelle le chef de famille veille (…) »[308]

Il n'est pas inintéressant que Doutté ait noté une similitude avec le grand massif de l'Algérie orientale :

« Dans l'Aurès, avant notre arrivée, les villages étaient en état de guerre perpétuel. »

Il ajoute, citant Masqueray, que chacun d'eux :

« avait ses tours d'observation, tours carrées, solides, du haut desquelles des vedettes observaient la plaine et les défilés. »

III- Les techniques artisanales

Si le parler agit comme discriminant dès le premier abord, c'est le vêtement, dans la proximité du face-à-face, et la maison, dans l'approche régionale, qui constituent certainement les plus évidents des marqueurs de l'identité. En revanche, les techniques liées à la production – agricole ou domestique – n'attirent pas autant l'attention et ne sont qu'exceptionnellement un indicateur de l'identité. Cela explique que peu d'informations existent dans la littérature spécialisée. Or, ils peuvent être tout aussi bien les révélateurs d'une originalité profonde que les témoins d'interférences peu sensibles par ailleurs. Le classement suivra un ordre distinct de celui des précédentes descriptions où chacune des populations du Nord était examinée séparément. En effet, en ce domaine des techniques de transformation de la matière, peu de différences existent entre les populations que l'on a distinguées jusqu'à présent. Sauf pour un petit nombre de techniques domestiques auxquelles sera réservée une section à part : on s'y arrêtera davantage car l'on trouve chez certains groupes des procédés tout à fait originaux et remarquables.

308- Mouliéras, 1895, I : 52.

Cela conduira, dans un premier temps, à passer très rapidement en revue l'artisanat, c'est-à-dire les productions plus souvent dirigées vers l'échange, vers le marché que vers la consommation familiale. Avec l'artisanat, l'outillage et les procédés sont, pour l'essentiel, communs à tout le monde rural marocain (ou même maghrébin). Dans un deuxième temps, on traitera des techniques mises en œuvre dans des productions destinées pour l'essentiel à la consommation familiale, ou techniques domestiques. Si, pour un bon nombre, on les retrouve, elles aussi, ailleurs au Maroc (et en Afrique du Nord), on verra que, paradoxalement, certaines autres méritent une description poussée : elles concernent pratiquement les seuls Jbala ou du moins tels ou tels d'entre eux. Tandis que les procédés techniques propres au tissage, à la poterie, au travail des métaux, du cuir et du bois – activités cruciales de l'économie villageoise – feront simplement l'objet d'énumérations succinctes avec le vocabulaire correspondant puisque, en ces domaines, le Nord, s'il se distingue parfois, n'innove pas.

Toutefois, il convient d'opérer une distinction entre gens des plaines et gens des montagnes, dans la mesure où les premiers sont essentiellement des descendants de pasteurs transhumants. On connaît le faible poids chez ceux-ci des techniques de transformation de la matière par l'entremise de l'outil. Tout leur savoir est mobilisé dans la conduite des troupeaux (qui sont leur véritable outil de transformation de la matière) et donc dans la maîtrise de l'espace. Avec, quand les circonstances sont favorables, ce double corollaire : un rôle souvent de premier plan dans le grand commerce international et un investissement remarquable dans le traitement d'autrui. Remarquable en ce sens que leurs déplacements, en les rendant tributaires des rencontres avec d'autres populations qu'il leur faut soit s'allier, soit combattre, ont développé chez eux un savoir-faire qui les met en position de devenir facilement les mercenaires du pouvoir central – et parfois ses maîtres.

Les populations d'origine bédouine de la façade atlantique, du Prérif et de l'Oriental apportent sur les marchés de piémont peu de produits finis ou semi-finis. Ils les tirent essentiellement de la laine. En revanche, la renommée des Jbala, des Ghmara et des Senhaja dans les métiers de transformation des produits de l'agriculture et de l'élevage est étendue et ancienne.

Les géographes arabes, les voyageurs étrangers des derniers siècles évoquaient les nombreux produits qu'ils fabriquaient et vendaient dans les petits marchés du piémont ou dans les grandes villes. Parmi eux, le savon en pâte fabriqué à partir de l'huile d'olive et des cendres du lentisque, l'huile d'éclairage faite à partir de baies de lentisque, les figues et raisins secs, les gelées de raisin (*samet*)[309] qui se consommaient parfois fermentées, le fromage blanc[310], le charbon de bois, les sacoches brodées, les babouches, les soufflets de forge, les coffres et portes en cèdre, les poutres de charpente, les poires à poudre cloutées, différents objets de métal comme les grillages, les armes blanches, les canons de fusil (Pierre Ricard précise : « Autrefois, ils [les Jbala] formaient presque tout l'effectif des armuriers de Fès »), les pieds des candélabres et des braseros…

Les Rifains semblent les enfants pauvres de la montagne, de ce point de vue. Pourtant, des références aux productions de leurs anciens artisans indiquent, selon Coon, une aussi grande qualité, au moins jusqu'au XIXe siècle. S'il y a bien eu un effondrement des techniques artisanales du Rif oriental, en une centaine d'années, c'est encore une pièce à verser au dossier de la forte différenciation qui a fini par affecter les deux sociétés de la chaîne du Rif, occidentale et orientale.

La liste est longue des petits métiers qui se pratiquaient dans ces montagnes nord-occidentales jusqu'à il y a encore trente ou quarante ans. Elle s'est, depuis, considérablement réduite. Plus exactement, ces métiers n'ont pas disparu mais, alors qu'on les trouvait pratiquement tous réunis dans les villages de quelque importance, et souvent étaient-ils plusieurs du même corps de métier dans chacun des quartiers du village, leur nombre global a, lui, considérablement diminué. Pratiquement le seul à subsister est le tissage. Tous ces artisans ont, par ailleurs, leurs terres dont ils s'occupent avec leur famille ou qu'ils font exploiter en association.

Ayyachi Al-Mrini a esquissé un petit tableau des spécialités des différentes tribus des Jbala[311]. Les Bni Ahmed sont réputés pour leurs sacoches de cuir (*za'bula*, plur. *za'bil*), l'huile d'olive, les figues sèches (liées en chapelet : *chriḥa*), le *sameṭ l-ḥlu el-ḥlal* (gelée ou sirop de raisin, douce et licite). Les Ghzaoua, pour la poterie, l'huile, les raisins secs, le même *sameṭ* et les figues sèches. Taghzouth, pour la menuiserie et les sacoches. Oued-Laou, pour la poterie et une variété de figues, *geddan*. Les Ghmara, pour la calligraphie et le poisson. Les Ouadras, pour le lin et son tissage, les couffins, les tamis en doum. Les Bni Hozmar, pour la chaux. Les Bni Issef, Akhmas, Bni Zakkar et d'autres pour les fils de soie qu'ils exportaient à Tétouan et à Chefchaouen, activité aujourd'hui éteinte mais dont témoignent les nombreux mûriers de leur région… L'auteur précise que les Jbala étaient autosuffisants pour les vêtements en lin, dont toute la préparation et la confection se faisaient en tribu. Les Bni Issef étaient connus comme forgerons et les plus qualifiés se déplaçaient chez les Bni 'Aros, Bni Gorfet, Soumata et Ahl Serif à la période des labours. Le village de L-Hsan, chez les Bni 'Aros, pour sa ferronnerie (grilles de fenêtres), ses pièges à lièvre, chacal et sanglier, pour son savoir vétérinaire et pour la castration des animaux de trait (pratique rare au demeurant).

Dans l'ensemble, cette importante industrie domestique caractérise Jbala et Senhaja (ceux-ci notamment dans la fameuse vallée de Taghzouth), dans une moindre mesure Ghmara, achevant de leur donner cette allure de population laborieuse engagée dans une multitude d'activités économiques et transformant ses montagnes en une des régions les plus densément peuplées du pays.

Les Rifains, quant à eux, satisfont en partie leurs besoins mais n'exportent guère.

1. Le tissage

Les Jbala, mais aussi les Senhaja, sont surtout connus aujourd'hui comme tisserands (*derraza*, sing. *derraz* ; les fileuses : *ghezzala*). Dans la liste des centres de tissage les plus réputés du Maroc, on cite Ouazzane, Chefchaouen, Tétouan, Rabat, Marrakech et Bzou : les trois premiers sont dans le périmètre des Jbala, le dernier au pied du Moyen Atlas, près de Marrakech. Dans leurs *gharsa*-s (jardins potagers), ils cultivent en irrigué – certes de moins en moins –, le coton, le lin, le chanvre (et autrefois le mûrier du vers à soie) qu'ils tissent chez eux (à l'exception de la soie). De

309- *ṣameṭ*, ici avec un ṣ emphatique, se dit au Maroc de fruits (olives, figues, tomates...) encore trop fermes, pas assez mûrs, ce qui paraît convenir. Cette gelée, ou sirop de raisin est fabriquée aussi chez les Rifains.
310- Rare, en fait, la production de lait étant insuffisante. On le trouve surtout dans les zones proches des villes du Nord, comme Tanger et Tétouan, ou chez les 'Arab de la Moulouya.
311- Al-Mrini, 1984.

la laine des moutons qu'ils font élever en général dans la plaine, en association avec les 'Arab, ou qu'ils achètent sur les marchés de piémont, ils font des couvertures, des *djellaba*-s ou les voiles et les ceintures de leurs femmes ; mais pas de tapis, ce qui est caractéristique des populations telliennes de l'Afrique du Nord qui ne disposent pas assez de laine. C'est une occupation à plein temps, donc plus souvent masculine car les femmes sont trop prises par leurs charges domestiques. Mais une jeune fille, une femme qui a fini d'élever ses enfants peuvent tisser des ceintures, des *mendil*-s ou des fichus sur un modèle réduit du métier ; ou, occasionnellement, aider l'homme sur le grand métier.

C'est le moment de rappeler qu'ici, comme probablement dans toute l'Afrique du Nord, il n'existe pas de tâche qui soit strictement réservée à l'un des sexes, avec opprobre à la clé en cas de transgression. La division sexuelle du travail ne résulte pas d'une répulsion que susciterait la confusion des genres, une violation de la « nature » des deux sexes, mais reste le plus souvent affaire de circonstances, comme l'inégale disponibilité ou l'inégale capacité physique. La femme ou l'homme peuvent s'occuper de cuisine, de portage, de travail du cuir ou de l'argile, de labour ou de moisson, même si, dans les faits, ces tâches sont davantage l'affaire de l'un que de l'autre. Un homme peut faire du pain ou la femme conduire l'attelage de labour – même, l'un et l'autre, maladroitement – si le besoin l'imposait.

Une observation plus fine apporte des nuances à ce constat général. Les opérations techniques se découpent parfois en phases dont certaines sont le fait exclusif de l'un des deux sexes (pour la laine, cardage et filage, par exemple, sont féminins ; le crépissage des murs et des sols aussi). En revanche, d'autres opérations sont du début à la fin l'affaire de l'homme, comme le travail du fer et du bois. Certains outils sont, de fait, l'apanage de l'homme, comme les aiguilles et les ciseaux, ou le tour du potier. Il ne semble pas qu'il y en ait, en revanche, qui appartiennent spécifiquement à la femme. Mais la femme est surtout à son affaire dans les tâches à mains nues : sans outils, elle est au meilleur de son efficacité et ses gestes de potière – ou de boulangère – centrés sur le pétrissage et le lissage, mobilisent au mieux son agilité, sa précision et sa créativité. On retrouve ces gestes dans d'autres activités, comme de préparer l'enduit et de le passer sur les surfaces de la maison. Ce rapport immédiat à la matière exprime-t-il une résistance

à la complexité technique (mais la complexité des opérations techniques se réduit-elle au domaine de l'outil ?). Y a-t-il une incapacité de la femme à se saisir d'objets intermédiaires, une maladresse ? La force physique mise en jeu dans maintes activités passant par l'outil est-elle un obstacle ? Pour la percussion sans doute. Mais on verra son usage de la faucille et son savoir-faire dans la confection de la gerbe ou l'égrenage au maillet ; le couteau et la cuillère lui sont familiers ; enfin elle manie la pierre dans divers concassages.

Chez les Jbala, le métier à tisser (*mramma*), situé le plus souvent dans une pièce séparée de l'habitation, est une version, à peine plus rustique, de l'instrument citadin des deux rives de la Méditerranée. C'est le métier horizontal à deux rangs de lisse (donc à deux pédales et à trois, cinq ou sept poulies, si on a recours à un décompte symbolique) qui s'est partout substitué, semble-t-il, au petit métier horizontal à basses lisses ou encore au métier vertical à haute lisse (ou à un rang de lisse), féminin, sans navette, qui est si commun dans d'autres zones montagnardes qu'on l'a appelé « le métier berbère » (des populations arabophones d'Algérie qui en ont l'usage l'appellent d'ailleurs *znati*).

Voici les principaux éléments du métier des Jbala. Ils sont les mêmes, donc, que ceux en usage à Tanger et qui portent, à quelques exceptions près, le même nom :

mensedj : les deux rangs de lisse
def : le peigne
nezq : la navette
lwayaḥ (sing. *luḥa*) : les pédales du grand métier
kwara' : les pédales du petit métier
bkakar (sg. *bekkara*) : les poulies
qiyem : les fils de chaîne
ṭo'ma : les fils de trame
sdawa : l'écheveau
maghzel : le fuseau
qannuta : la canette (noter la forme latine ; à Tanger, au pluriel : *ja'b*).

Chez les Rifains aussi existait ce petit métier vertical (*azṭa*) ; le métier du type précédent (*marmaṯ*), masculin, d'origine citadine, s'est, depuis, là aussi généralisé. Rappelons le métier à tisser de type bédouin qui permet de confectionner l'étroite bande en fibres végétales du vélum (*flij*) ainsi que les

tissus de laine du vêtement principal des hommes et des femmes. Horizontal, il est tendu à quelques centimètres au-dessus du sol où il est fiché à chacune de ses extrémités, tandis que la tisseuse est assise sur la partie tissée, avançant au fur et à mesure de la progression du tissage, en maniant la barre de lisse et la navette (il en est aussi sans navette). Cependant, sur la façade atlantique, les femmes pouvaient également utiliser le métier vertical à haute lisse pour tisser les étoffes (sing. *khelala*) servant à la confection du *ḥayk* ou de la *jellaba*[312] et, avec une laine de basse qualité, des *tellis*-s servant de tapis très ordinaire ou de bissac pour le transport du grain à dos de mulet.

2. La poterie

La poterie rurale (ʻAr. *frur*, Jb. *afrur*)[313] est l'autre activité artisanale féminine. C'est, en fait, l'affaire de quelques spécialistes dont les produits ne dépassent guère le marché local - à une exception près, chez les Bni Saʻid comme on va le voir. Ce degré de spécialisation, ainsi que l'apprentissage, qui ne se limite pas toujours au cadre de l'unité familiale, et la destination de la production, qui implique le troc ou la vente, sont suffisants pour caractériser cette activité d'artisanat domestique plutôt que d'activité domestique stricte. Poterie féminine, donc modelée, donc sans tour, elle est cuite sans four bâti, dans une fosse peu profonde, d'un diamètre de un à quatre mètres selon les besoins, et recouverte de combustible.

Une exception notable : les potières de Bni Saïd, près d'Oued-Laou, au bord de la Méditerranée. Un village dans une petite vallée, Ferran ʻAli, est devenu un centre de production d'échelle nationale qui mobilise, dans leurs foyers respectifs, cinq à six cents femmes. La cuisson se fait, là, dans des fours bâtis en surface sur le plan du four à pain, en une version agrandie avec notamment une ouverture à hauteur d'homme. La poterie est lissée, garde sa couleur naturelle après cuisson et ne porte pas de décor. Que signifie cette anomalie dans l'ensemble maghrébin ? La question reste entière.

On peut classiquement distinguer une poterie à usage culinaire, nue, et une poterie peinte pour emmagasiner l'eau ou d'autres liquides. Les décors

312- Michaux-Bellaire et Salmon, 1905, IV : 268.
313- « ʻAr. » : en arabe du parler des ʻArab ; « Jb. » : en arabe des Jbala ; « Rif. » : en amazighe des Rifains.

les plus aboutis se trouvent chez les Jbala méridionaux et sud-orientaux et chez quelques tribus rifaines, où ils évoquent notamment ceux de Kabylie. La typologie des ustensiles de cuisine est trop longue et compte trop de variétés sous-régionales pour être livrée ici[314].

Coon cite, de façon surprenante, une poterie tournée masculine dans une région qui comprend : les Ghmara, les Senhaja occidentaux arabophones, Ktama, Bokoya, Targuist, Temsaman, Bni Touzin, Metalsa, Bni Said, Guelaʻiya, Kebdana. C'est-à-dire, à part les trois premiers groupes, des Rifains du Haut Rif et du littoral oriental. Cela rompt l'habituelle division de l'Afrique du Nord, concernant le travail de la poterie, entre « la Berbérie méridionale », où il est l'affaire des hommes, et le Nord, de Tunis à Tanger, où il est dit être resté une occupation essentiellement féminine. Coon signale néanmoins (en 1931) que cette poterie masculine est déjà abandonnée à Targuist, Bokoya, Temsaman, Bni Touzin quand il y séjourne. Hart n'en parle pas.

3. Le travail des métaux

Dans son atelier (ʻAr. *ḥanut*, Jb. *ḥanuṯ*), le forgeron (*ḥaddad*) utilise un matériel commun et souvent rudimentaire : l'enclume (ʻAr. et Jb. *zebra*, Rif. *minsbuṯ*), une paire de soufflets (Jb. *kir*, Rif. *taḥanut*), une paire de pinces (ʻAr. et Jb. *laqaṭ*, Rif. *jukkuṯ*), un marteau (ʻAr. et Jb. *mṭerqa* ou, plus lourd, *dukkan* ; Rif. *ṯafaṯisṯ*), une lime (ʻAr. et Jb. *mebraḏ*, Rif. *ṯrima* de l'esp. *lima*). Aujourd'hui, il s'emploie essentiellement à l'affûtage des lames, dont celle de la faucille dentelée, à la fabrication des socs et des fers à cheval (sing. *ṣfiḥa*), pratiquant lui-même le ferrage. Il arrive encore qu'il confectionne les lames du couteau, de la hache, de l'herminette, de la serpe, et surtout celle de la faucille. Il est parfois ferronnier et fabrique alors des grilles de fenêtre ou des pièges. Les Senhaja del-Outa (de la plaine) étaient jadis renommés pour la fabrication de carquois de flèches (*knana*), remplacés par la suite par une sorte de rapière (*sbula*), avant qu'ils ne passent à la fabrication de la poudre à fusil. Le dinandier, *qazdar*, fabrique les ustensiles métalliques de cuisine, le rétameur, *kowwey*, les répare. Les bijoutiers (or, argent, cuivre) étaient essentiellement juifs ; depuis leur départ, on trouve rarement des bijoutiers dans ces campagnes.

314- Voir Gonzalez Urquijo *et al*., 1999.

4. Le travail du cuir

Dès le début du protectorat, des maroquiniers originaires du pays Jbala ou senhaja, installés dans les grandes villes (Fès, Rabat, Casablanca), confectionnent des petits objets destinés à la clientèle européenne : portefeuilles, sacs à mains, serviettes, coussins, etc. La place qu'y tiennent les habitants de la vallée de Taghzouth, dans les Senhaja, est récente à cette époque ; elle résulte de la reconversion de leurs activités qui étaient orientées, jusqu'à l'imposition du protectorat, vers la fabrication d'armes à feu et de poudre. Les Rifains tenaient leur rang dans ce travail du cuir, mais le déclin est venu très tôt. Ainsi Coon signale-t-il qu'au début du XIXe siècle, selon ses informateurs, il existait dans les Temsaman un village qui fournissait les autres tribus rifaines en ceintures et sacoches, haute spécialisation dont il ne restait déjà que le souvenir. La réputation de cet artisanat est l'indice d'une habileté qui s'est exercée depuis toujours dans les montagnes du nord du Maroc. Et qui, non contente de s'exposer dans les marchés locaux, s'exportait à Tétouan ou à Fès.

À destination rurale, on trouve aujourd'hui : le tablier, le doigtier et le protège-bras des moissonneurs (le tablier en peau de chèvre tannée est aussi utilisé par le tisserand), les guêtres féminines, des pièces d'harnachement ou de sellerie, des courroies et ceinturons, des tamis, des outres (et, jadis le seau du puits, *dlo*)… La confection de la peau de mouton avec sa toison, destinée à la prière et au repos, est d'un savoir commun qui ne nécessite pas d'intervention hors de la famille.

Le tannage des peaux (de chèvre ou de vache) est également une opération à laquelle beaucoup de femmes peuvent procéder occasionnellement pour leurs besoins domestiques. Quand il s'agit d'un artisan (*debbagh*) qui s'y consacre à plein temps, il peut soit fournir à ses clients des peaux tannées qu'un autre spécialiste travaillera, soit les vendre lui-même au spécialiste (savetier, *kharraz* ; bourrelier, etc.), soit confectionner lui-même certains objets. Il utilise une installation (des grands récipients en terre cuite pour les bains, remplacés aujourd'hui par des bacs en plastique, une plaque de liège ou une pierre plate pour le lavage, un établi) et un outillage (un couteau tranchant ou à lame courbe, un grattoir, des ciseaux, une gouge…) sommaires et, selon son degré de spécialisation, un atelier dans une pièce de la maison ou un espace dans la cour ; le tannage, lui, opération malodorante, est éloigné de la demeure. Il faut noter, enfin, que cette activité est en fort déclin[315].

5. Le travail du bois

Cette activité est à associer à l'exploitation de la forêt, consubstantielle à la vie en montagne. Un immense savoir y était investi qui est près de se dilapider aujourd'hui. Il couvrait, outre l'alimentation et la médecine, le travail du bois, de l'écorce, des feuilles et des fibres.

Le menuisier est le *nedjdjar* ; l'ensemble des objets qu'il fabrique : *ndjara* ; son atelier : *bit de-ndjara*. Il utilise principalement : *chaqor* : hache ; *ḥdida* : serpe ; *qadum* : herminette ; *minchar* : scie ; *msibka* : rabot ; *mṭerqa* : marteau ; *laqaṭ* : tenailles ; *mebraḍ* : lime ; *metḥan* : pierre à aiguiser ; *ziar* : mâchoires pour maintenir une pièce. Le menuisier est en général un vrai professionnel mais, pour certaines pièces, un voisin particulièrement habile suffit. Il est nécessairement quelque peu bûcheron bien que, souvent, c'est le client qui apporte lui-même la pièce de bois brut. Il confectionne : pelles plates, fourches et râteaux pour le vannage, manches d'outils, araires et timons, jougs, chevilles, navettes pour le tissage, louches et cuillères, mortiers, seaux et ruches en liège (assurant à celles-ci une meilleure isolation thermique que le bois), poutres et perches, huisseries, pièces du moulin à farine et du pressoir à huile... On peut ajouter un emprunt aux colons espagnols, *horgati*, de l'espagnol *horcate*, qui rappelle le français « fourche », deux pièces de bois arquées, réunies à un bout, servant de licol au mulet pendant le labour ; on le trouve dans la région de Larache et de Ksar El-Kebir pour tirer la charrette, elle aussi importée, et souvent aussi dans l'attelage du labour.

En revanche, on peut se passer de spécialistes pour la plupart des objets en sparterie et en vannerie, à l'exclusion des chapeaux, nattes (celles-ci avec un gros jonc, *Typha latifolia L.*, 'Ar. *khab*, Jb. *khap*) et, jadis, sandales : ainsi des cordes, filets, paniers, sacs, besaces ou balais. Rappelons le tissage, par les femmes, des bandes du vélum et des nattes en fibres végétales.

Signalons enfin des cendres diverses, sous-produits de la combustion de végétaux, utilisées dans certaines productions ou opérations ; et un goudron extrait par combustion du genévrier (*ṭaqqa*).

315- Ce paragraphe doit beaucoup au rapport de Gonzalez Urquijo *et al.*, 1999 : 34-38.

IV- Les techniques agricoles (ou : Autour du grain [316])

Les activités qui vont être examinées en dernier lieu sont presque exclusivement tournées vers la consommation familiale. Les techniques de transformation les plus significatives en ce milieu rural concernent les céréales et quelques matières liquides ou, plus largement, fluides. Soit la classification suivante :

a) autour du grain : labour, attelage, moisson, dépiquage, stockage. Ce sont celles-là que l'on va voir dans la présente partie.

b) autour des fluides, à partir de deux principes : celui de la rotation, appliqué à l'eau, à la farine, à l'huile ; et du piston, appliqué au lait. C'est dans ce capital technique-là que vont apparaître plusieurs manifestations qui, dans le cadre maghrébin, peuvent sembler insolites. Elles sont plus proprement domestiques, aussi leur joindra-t-on la combustion. Elles seront présentées dans la partie suivante.

1. La préparation du sol

Défricher, débroussailler, dessoucher : la préparation du sol pour la céréaliculture ou l'horticulture commence logiquement en gagnant sur la forêt. Cette opération (*nqarr'u*) se pratique avec la hache (*chaqor*), la serpe (*ḥdida*), la pioche-herminette (*biko chaqori* ou *fas d-teqra'*). Épierrer (*n'achbu*) se fait avec cette dernière. L'écobuage est aussi pratiqué, on brûle branches, souches et racines pour engraisser le sol.

L'aménagement des pentes : il participe, lui aussi, des travaux qui ont précédé la mise en culture. Il a pour objet soit de retenir et d'emmagasiner les eaux de ruissellement (irrigation), soit de ralentir et même de drainer ce ruissellement et de favoriser ainsi la conservation du sol.

Despois avait conclut, à ce sujet, au caractère non conforme de cette région dans le concert méditerranéen. Il s'appuyait sur l'absence de terrasses (au sens exact de terrasse nivelée sur le plan horizontal) dans ses massifs méditerranéens et leur présence sur les seuls reliefs présahariens[317]. Cela laissait entendre que l'homme d'Afrique du Nord ne s'astreignait aux travaux de terrassement sur ses parcelles qu'en cas d'absolue nécessité, c'est-à-dire en cas d'impossibilité d'une agriculture pluviale. Dans les chaînes telliennes, où l'agriculture est pluviale, il n'y avait, à quelques périmètres irrigués près, que les terrasses-rideaux dont les légers bourrelets ne modifiaient pas la pente. Si l'observation était *grosso modo* juste, il l'était peut-être moins, on l'a dit, d'en inférer une spécificité, sur ce plan, du Maghreb dans l'ensemble méditerranéen. Depuis Despois, les observations concernant les terrasses se sont faites plus nombreuses et, si elles ne sont certes pas encore exhaustives (des blancs considérables subsistent dans les publications traitant ne serait-ce que de la Méditerranée), on ne peut plus ignorer l'existence, en tout cas dans le Rif occidental, de terrasses nivelées sur un plan horizontal et avec mur de soutènement, destinées à des cultures irriguées, à côté d'une céréaliculture pluviale.

Les terrasses *stricto sensu* sont le mode de culture qui correspond le mieux au caractère des reliefs présahariens. Mais on peut les trouver dans le Rif. En quoi ce-dernier ne se distingue pas de son vis-à-vis andalou. Une meilleure appréciation du caractère universel et multiple du phénomène de l'aménagement des pentes et de sa place dans la mise en valeur de la montagne est souhaitable et possible[318]. C'est en effet un indicateur capital du degré d'exploitation de ce milieu naturel.

Les aménagements peuvent se présenter sous la forme de terrasses au sens propre : un plan horizontal qui coupe la pente, ce qui implique un mur de soutènement à l'aval de ce plan ; l'eau s'écoule mal naturellement, cela permet donc une culture irriguée intensive en pays sec. Ou bien sous la forme de simples talus naturels, parallèles aux courbes de niveau, de peu de hauteur (quelques décimètres), renforcés éventuellement d'un tapis herbacé ou de murettes de pierre sèche. Ce sont des « rideaux » ou, si l'on préfère, des quasi-terrasses. Ils sont en général tracés avec peu de régularité et corrigent à peine la déclivité. Ils sont parfois coupés d'une rigole, en général oblique, qui prend le versant en écharpe et canalise, pour mieux l'évacuer, le trop-plein du ruissellement en cas de fortes pluies. La fonction de ces aménagements en quasi-terrasses ou terrasses-rideaux n'est donc pas principalement d'emmagasiner l'eau, elle n'est pas de pallier une insuffisante pluviométrie, mais de ralentir l'érosion causée par le ruissellement, de retenir la terre et, subsidiairement, de faciliter le travail par la minime correction de pente et

316- L'expression est tirée de la classification adoptée par Comet, 1992.
317- Despois, 1955.

318- Frapa, 1989 ; Méditerranée, 1990.

par l'épierrement qu'elle entraîne. En revanche, la terrasse *stricto sensu* peut, dans des zones de montagne qui reçoivent suffisamment de pluies, pallier la pénurie de surface cultivable en cas de densification de l'occupation humaine : elle emmagasine la terre, en fait ; ou bien, grâce à l'irrigation, elle permet de cultiver des variétés étrangères à la région.

Mais, de ce point de vue, les pentes de l'Andalousie méditerranéenne diffèrent-elles de celles du Rif occidental ? Christian Mignon signale de fortes concentrations de ces aménagements de versants principalement en deux points : dans la Haute Alpujarra, au sud de Grenade ; et dans l'Axarquia, au nord de Malaga. Les *bancales* (ou *terrazas*) qu'il décrit pour l'Alpujarra ne sont jamais horizontales :

« (elles) corrigent la déclivité naturelle sans la supprimer complètement. » « Les murs de soutènement sont peu fréquents. Un talus peu élevé sépare les terrasses sans le renfort d'un autre dispositif. » « La correction de la pente vise plus à faciliter le travail qu'à éviter un gaspillage du capital hydraulique (…) surabondant. »

[Pour l'Axarquia,] « une multitude de murettes basses [en pierre sèche] – quelques décimètres seulement – fractionnent systématiquement et régulièrement le flanc de la montagne (…) dont l'unique objet est de retenir le sol et de freiner l'action érosive des eaux de ruissellement. » [319]

En revanche, le développement des vignobles sur d'autres massifs proches, par exemple les Monts de Malaga, ne s'est pas accompagné d'un aménagement des pentes, si ce n'est parfois une rigole oblique de drainage (idem : 50). Mais, en Espagne, il y a des terrasses ailleurs, par exemple en Andalousie orientale entre Baza et Huescar, en Aragon, entre Saragosse et Calatayud, etc. : soit sur les versants, en longues bandes horizontales comme les précédentes, soit dans des thalwegs, où une série de petits barrages en terre ou en pierre s'échelonnent en gradins en pente selon la technique décrite dans le sud tunisien[320], que j'ai observée jusque dans le Jabal Akhḍar, en Libye orientale.

Dans le pays Jbala, comme dans la cordillère Bétique, la situation est très contrastée. On y trouve, selon quelques sondages que j'y ai effectués :

319- Mignon, 1982 : respectivement 35, 36, 35, 47.
320- Les *jesur*-s, voir El-Amami, 1983, cité par Frapa, *op. cit.* : 103-108.

– des terrasses *stricto sensu* : murs de soutènement en pierre sèche, hauts de 1 m à 2,50 m, coupés d'accès ou « portes » (*bab*) aux pierres d'angle soigneusement appareillées ; parcelles nivelées pour l'irrigation d'arbres fruitiers (pruniers, oliviers), de potagers, parfois d'un peu de céréales. Et, dans le même finage villageois, pentes non corrigées mais simplement barrées de murettes de pierre sèche grossièrement assemblées sur une cinquantaine de centimètres de hauteur, pour la culture pluviale des céréales, avec parfois un figuier près de la murette, comme au village de Khays, tribu des Bni Mestara sur la bordure méridionale du pays Jbala. Il reste à établir, ce que je n'ai pu faire, l'âge de ces terrasses (*taglisa* dans les deux cas).

– des bassins versants entièrement consacrés à la culture céréalière dans des zones depuis longtemps déboisées, aux pentes peu accentuées et systématiquement coupées, sur le plan horizontal, de talus, sortes de rides irrégulières qui dessinent, en suivant les courbes de niveau, des bandes de culture dont la déclivité n'est guère retouchée : les terrasses-rideaux. Les talus, nommés *aḏerfan* (sing. *aḏref*), marquent les limites de propriété. Dans quelle mesure obéissent-ils en même temps à un souci d'aménagement de la pente, c'est ce que l'enquête directe n'a pas permis d'établir. Ces talus ne sont pas soulignés au sommet par quelque bourrelet, ils sont quasi verticaux, ne comportent pas d'appui empierré et sont parfois recouverts d'un tapis herbacé naturel ; des rigoles (sing. *saqiya*), tracées à l'araire dans le sens de la pente, facilitent l'évacuation du ruissellement. Ainsi dans le bassin de l'Asra, affluent de droite de l'Ouergha, de 5 à 10 km au nord de Taounate, dans la tribu des Mtioua en bordure méridionale du pays Jbala, au nord de Fès.

– on retrouve ce type-là, mais de façon peu systématique et à une échelle bien plus réduite du fait de la nature plus accidentée du relief, dans la péninsule Tingitane : bassin de Bni Aros, ou près de Bab Taza à l'est de Chefchaouen, ou près de l'Oued Laou, entre Chefchaouen et la mer… Ce sont parfois des petits talus à peine marqués ; ailleurs de courtes et basses murettes de pierre sèche (dans une zone peu pierreuse, il ne s'agit donc pas d'épierrement) conduisant, selon la courbe de niveau, l'eau de ruissellement vers un thalweg. La courte banquette propre aux petits périmètres irrigués se nomme dans la région *dukkana* ; je n'ai pas obtenu ici le nom du talus aménagé.

– plus à l'est, dans l'axe de la grande dorsale, à la limite du pays rifain, dans une région où on parle ici arabe, là un amazighe non rifain (le *ṣenhadji*), on trouve sur des versants en général reconquis depuis les années soixante (et souvent livrés au cannabis), des murettes de pierre (arabe : *srima*, plur. *srayem*[321]) discontinues, avec la double fonction d'avoir à freiner l'érosion et de permettre l'épierrement des champs. Elles sont distinctes des limites de propriété (*agdem*) qui sont des talus sans soutènement de pierre, produits par l'opposition entre les labours faits de part et d'autre de la limite. Dans la grande zone de culture du cannabis, autour de Kétama, en Pays senhaja, par exemple dans la belle vallée d'Azila, très arrosée, les terrasses sont rigoureusement aplanies formant des planches irriguées retenues par des murettes de pierre (*srima*).

Il y a près de vingt ans, en décrivant les Jbala méridionaux, Gérard Fay notait pour sa part :

« Les Jbala ne construisent de terrasses que dans les périmètres irrigués. Sur les versants les plus anciennement cultivés, ils ont tout au plus maintenu des rideaux occupés par une végétation herbacée ou ligneuse ; parfois, ils construisent, selon les courbes de niveau, des murettes d'épierrement qui retiennent le sol et laissent passer les eaux ; ailleurs, ils tracent à l'araire, chaque automne, de grandes rigoles axées selon la pente qui accélèrent l'écoulement des précipitations. Ils savent en effet, d'expérience, que l'excès d'eau représente un danger majeur pour leurs terroirs parce qu'elle favorise les mouvements en masse [solifluxion]. » [322]

Ainsi, loin de s'opposer, comme le pensait Despois, les deux rives méditerranéennes sont encore une fois proches. Confrontés aux mêmes contraintes naturelles, l'irrégularité et la brutalité des précipitations et « la tyrannie des pentes » selon l'expression de Mignon, les hommes de ces terres voisines ont souvent trouvé des réponses identiques aux défis qui leur étaient lancés.

321- Il existre en arabe un terme proche, *ṣrima*, mais avec un /*s*/ emphatique : c'est le mors. L'idée est donc bien de « retenir », ce qui convient à ces murettes qui freinent le ruissellement. Ai-je mal noté le terme recueilli chez ces Jbala ? Ou bien n'y a-t-il pas de correspondance entre les deux termes ?
322- Fay, 1976 : 127 ; voir également Chiche, 1984 : 129, 195-198, 316-317.

2. Le labour

Au Maroc, l'instrument classique pour labourer est de type manche-sep (*meḥret*, parfois *meḥreṯ*, Rif. *asghar*)[323], c'est-à-dire une pièce de bois unique pour le manche et la partie active.

Cet araire est en bois de chêne-liège ou en oléastre. La pièce qui forme le manche-sep est appelée *ga'ada* chez les 'Arab, *qa'ada* chez les Jbala, *siri* dans le Rif. À Bni Chicar, poutant rifain, on trouve *chetba* qui pourrait être d'origine latine : *stiva*, qui donne *esteba* en espagnol. Elle est pourvue de deux « versoirs » ou ailes symétriques (*uḍnin*, « oreilles », Rif. *imzoghen*), encastrés dans le sep à l'arrière du soc. Une cheville d'assemblage ou étançon (*trakib* chez les 'Arab et les Jbala ; *tafrut* chez les Ghmara, *ṯaferrut* chez les Rifains – *tafrut* est le sabre en amazighe), renforcée à l'arrière par une pièce plus petite (*taba'*), fixe le timon à la base du manche-sep. Partout, un seul nom pour le timon : *temun*, *timun*, *temmuna* (Rif. *aṯmun*). Et pour le soc de fer : *sekka* (Rif. *ṯayasa*). Ces deux termes sont d'origine latine.

Ceci est conforme à la situation qui prévaut dans tout le Maroc (à très peu près) et en Europe (selon une bande de climat atlantique qui couvre Portugal, Galice et Landes). On sait qu'à l'inverse, le dental – dont deux pièces à angle droit distinguent clairement le manche et le sep, le premier venant s'encastrer dans l'autre, l'ensemble étant souvent associé à un timon courbé – s'étend notamment à l'Algérie occidentale (mais aussi à quelques oasis, à des petites zones en Tunisie et en Tripolitaine… et autour de Casablanca) et à toute l'Andalousie. C'était l'instrument des Puniques et des Romains.

L'araire dental apparaît donc absent du Maroc, sauf en un point circonscrit des plaines atlantiques, autour de Casablanca. Il existe une marge d'incertitude à ce propos. Un dessin représente un dental chez les Ghmara, ce qui est confirmé par la terminologie puisque deux vocables y distinguent la pièce supérieure, ou manche, *mensul*, et le sep proprement dit, *qa'ada*[324]. Au nord de Chefchaouen, sur l'Oued Laou (à la limite des Jbala et des Ghmara), on peut observer un manche qui entre clairement dans le sep mais en ne formant qu'un angle à peine marqué avec celui-ci. Par ailleurs, le timon est rectiligne

323- En amazighe, « bois ». Chez les populations amazighophones du Maroc central, on trouve *imassen*, un pluriel ayant, comme sens premier, celui d'« instruments » (le mot se retrouve dans l'Aurès). Dans le Sud, c'est *aullu* et ses dérivés. Laoust, 1920/1983 : 276-277.
324- Beneitez Cantero, 1951.

comme pour le manche-sep. À Bni Chicar, près de Nador, donc en plein Rif berbérophone, une étude décrit expressément le dental, avec un manche (*fus*, « la main » en berbère) formant avec le sep un angle de 90 degrés[325]. En revanche, chez d'autres Rifains situés à une centaine de kilomètres à l'ouest de ceux-là, les Aith Waryaghar, l'araire est clairement un manche-sep[326].

Dans un travail récent, une classification fait sa place à « un araire manche-sep à mancheron composé, faisant transition avec le type dental » et le situe en quelques rares points du bassin Méditerranéen, notamment sur le Tage (à la frontière du Portugal et de l'Espagne), aux Baléares et de part et d'autre du détroit de Gibraltar : région de Tétouan-Chefchaouen et région de Nador, d'une part, régions de Huelva et d'Almería, d'autre part. Sauf cette dernière, les autres localisations apparaissent bien en des points situés au contact des aires de répartition des deux types d'araires[327]. A-t-on donc affaire à un véritable type d'araire, dit « de transition », plutôt qu'à un bricolage aléatoire auquel une généralisation hâtive pourrait laisser croire à partir de faits qui peuvent en effet se produire (renforcement ou réparation de l'instrument...) ?

Qu'en est-il de l'araire sur la rive européenne ? Trochet, dans sa présentation des trois grands systèmes agraires qui se partageaient encore le territoire français au XIXe siècle, l'Ouest atlantique, le Midi méditerranéen et le Nord-Est, indique que l'araire était largement commun aux deux premiers[328]. Je laisse à d'autres, mieux informés, le soin d'affiner les cas portugais, espagnol et italien[329].

Ajoutons un point qui fait souvent l'objet d'observations contradictoires dans l'aire arabo-islamique : le labour est bien une tâche d'homme, mais ici ce n'est pas affaire de norme intangible, il arrive qu'une femme, veuve et sans parent proche, tienne elle-même l'instrument[330].

325- Martinez Ruiz, 1966/1995 : 322/95.
326- Hart, 1976 : cliché p. 80.
327- Thibaud, 1998.
328- Trochet, 1993 : 6.
329- Mingote Calderón me renvoie à son ouvrage (Mingote, 1996), pour ce qui est de l'Espagne, et à celui de Veiga de Oliveira, Galhano et Pereira, 1983, pour le Portugal.
330- Mingote Calderón me confirme que c'est aussi le cas dans la plus grande partie de l'Espagne.

3. L'attelage

Le système de traction de l'araire est de trois types :

— *bel-kittafi*, joug de garrot : une robuste pièce de bois d'environ deux mètres de long réunit les deux bovins. Le joug est appelé par les Rifains *maṭmaṭ* ou *medmed*, selon Beneitez Cantero ; parfois *zegru*, selon Coon qui le décrit comportant une double courbure ; et *ajarmun* chez les Bni Chicar, selon Martínez Ruiz (apparemment sans équivalent ailleurs) ; les Ghmara l'emploient aussi, concurremment avec *azaglu* (terme amazighe, mais présent dans certaines régions arabophones, comme la région de Fès, le Gharb, la région de Salé…). Ce qui est remarquble, c'est qu'il est le seul type de joug en usage chez les Rifains et qu'il est absent chez les Jbala[331].

— *beṭṭani*, jouguets de garrot : chaque jouguet est posé sur le garrot des bovins, qui sont ainsi partiellement désolidarisés, et relié à une perche sous-ventrière (*'amud*). C'est le système qui s'adapte aussi à la traction par deux mulets (ou ânes), cette fois sans recours aux jouguets : la perche sous-ventrière est reliée par une sangle à chacune des deux bêtes. Celles-ci sont parfois croisées, un mulet avec un âne ou avec un bovin qui portera, lui, un jouguet de garrot. Il est le plus commun en Afrique du Nord – et ignoré sur la rive européenne. Les jouguets sont *khachba* chez les Jbala et les 'Arab, *azaglu* chez les Ghmara.

— *ber-rwasi*, joug de cornes : pièce de bois analogue au joug de garrot, fixée non pas sur le garrot mais à la base du crâne, c'est-à-dire à l'arrière des cornes ; un coussinet de joncs protège le front du frottement du lien. Dans leur somme consacrée à la charrue à travers le monde, Haudricourt et J.-B.-Delamarre notent ce dernier procédé en un grand nombre de points au Moyen-Orient et en Europe (du Portugal à l'Autriche). Ils le donnent absent du paysage nord-africain[332]. Il existe bien pourtant chez les Jbala et les Ghmara, mais restreint à quelques tribus et pas toujours sur la totalité de leur territoire.

L'attelage est *zudja*, *djuja* chez les Jbala, *zuja* chez les 'Arab, *ṯiuga* chez les Rifains (*tayuga* ailleurs dans le monde amazighophone). Dans les deux

331- Hart, 1976 : 51. L'auteur y voit même une distinction pertinente à faire entre les deux principaux groupes qui occupent le massif, Jbala et Rifains.
332- Haudricourt et J.-B.-Delamarre, 1955.

langues, le rapport est clair, quoique distinct, entre l'instrument et la paire de bœufs qu'il unit : en arabe, *zuj* pour « deux » et en amazighe *azaglu*, un dérivé du latin *jugulum*, « gorge, clavicule ». L'attelage et l'araire sont rendus solidaires grâce à une cheville qui lie le timon avec le joug ou la perche sous-ventrière : *jebbad* dans l'ensemble de la région, avec les habituelles variantes locales dans la prononciation.

Dans le Rif occidental, le joug de cornes apparaît seulement dans quelques tribus et pas toujours sur la totalité de leur territoire. Donc, selon une trame décousue, sans que l'on puisse tracer de zones homogènes d'ampleur suffisante, ni trouver de corrélation significative avec tel caractère du milieu naturel, ni d'association régulière avec telle série d'autres faits techniques qui en viendraient à dessiner un milieu culturel cohérent. Par exemple, il pourrait être mieux adapté aux pentes raides. Pourtant tout le Rif, par définition, est un territoire accidenté. Or le joug de cornes n'y apparaît pas systématiquement, même chez les Jbala et les Ghmara dont c'est le domaine ; et il est absent du Rif berbérophone, qui reste, lui, le domaine du joug de garrot. Et que penser lorsque le joug de cornes se retrouve en plaine ? La raison n'en serait-elle pas que ces basses terres appartiennent à la tribu de la montagne voisine laquelle garde son instrument habituel quand elle descend labourer plus bas ? Il s'agirait en fait de continuité culturelle. Ce caractère affecte de la même manière la répartition du joug de cornes sur les rives septentrionale et orientale du bassin Méditerranéen[333] : on a plutôt affaire à des taches, un procédé venant se heurter assez vite à un procédé concurrent, ce qui ne permet pas de décider de la logique qui prévaut dans les choix. Haudricourt et J.-B.-Delamarre s'interrogent :

« Comment expliquer, dès une très haute antiquité, la répartition, d'ailleurs fluctuante, du joug de garrot et du joug de cornes ? (...) Le joug de cornes présente l'avantage d'empêcher les animaux de se donner des coups de cornes, si bien que, techniquement, il semble plus ancien que le joug de garrot car il correspond à un dressage moins avancé des animaux de trait. »[334]

333- Veiga de Oliveira, Galhano et Pereira (1973) attestent la présence au Portugal d'un joug associant le garrot aux cornes et combinant ainsi les avantages des deux modes de traction. Pour l'Espagne, des clichés aimablement transmis par J. Lima Rodriguez montrent le joug fixé aux cornes des bœufs tirant les chars lors des processions du Rocío (Andalousie). Ce type d'attache est prédominant en Aragon dans le labour, selon Mingote Calderón.
334- Haudricourt et Delamarre, *op. cit.* : 166.

Sur ce point de l'antériorité, des découvertes plus récentes ne confirment pas cette hypothèse : ainsi les gravures rupestres de l'Âge du Bronze, au Mont Bégo (Alpes maritimes), présentent déjà le joug de garrot[335].

4. Les semailles

Ethnologue et confiné dans les sociétés rurales de l'Afrique du Nord contemporaine, pourquoi mon chemin aurait-il croisé celui de Georges Comet, médiéviste, attaché à la rive nord de la Méditerranée ? Aix-en-Provence, qui se constituait en pôle pluridisciplinaire sur le bassin Méditerranéen, y inclinait certes. Mais il fallait plus qu'un environnement favorable, il fallait la rencontre de visions, de démarches, de questionnements communs. En réalité, Comet avait déjà effectué le travail préalable des rapprochements épistémologiques, lui qui n'a cessé d'affirmer que lire les ethnologues, en évitant les anachronismes, lui était nécessaire pour éclairer ses matériaux. Je me servirai dans ces pages de nombre de ces observations.

Semer :

Comme dans toute l'Afrique du Nord (mais ce fut aussi l'usage dans la France du Sud), on sème :

a) avant de passer l'araire (c'est le « semer dessous »),

b) sur un champ préalablement divisé en planches (sing. *mṭira*) tracées à l'araire.

Du moins quand la parcelle a connu l'année précédente une culture de printemps et que, de ce fait, son sol est encore assez meuble. Sinon, on procède à un premier labour, aux raies peu resserrées, avant de semer. Pourquoi, sur les deux rives de la Méditerranée occidentale, ce double choix, unanime semble-t-il ? Pour ce qui est du second point, le labour en planches, Comet (*idem* : 97) indique que son avantage principal est de drainer les sols ; cependant il n'évoque à ce propos que les terres lourdes et humides, travaillées à la charrue, pas les sols légers (quoique parfois trempés) du Midi méditerranéen. Il s'agit sans doute plus prosaïquement de diviser le champ en petites sections qui recevront la même quantité de semences.

335- Camps, 1985.

Quid du « semer dessous » ? La réponse est sans doute à chercher dans le couple antinomique araire-herse qui sera repris au point suivant. Au début du XXe siècle on en faisait déjà la remarque :

« (…) mais souvent ils sèment en même temps qu'ils retournent la terre, ou quelques fois même avant, leurs charrues leur tenant lieu de herse. »[336]

D'ailleurs, le procédé est moins systématique qu'il n'y paraît. Il faut distinguer entre une parcelle dite *bernicha*, sur laquelle il y a eu une culture de printemps et qui, de ce fait, est encore assez meuble pour qu'à l'automne il suffise, en effet, de faire passer l'araire simplement pour recouvrir les semences ; et une parcelle non enrichie par une culture tardive : dans ce cas, on procède à un premier labour dit *qlib el-arḍ* (« retournement » du sol) aux raies peu resserrées. En outre, avant les semailles, on nettoie le sol des mauvaises herbes qui subsisteraient avec la houe (*fas*, au long manche, de 1 m à 1,20).

Par ailleurs, signalons que le mélange de céréales au moment des semailles est pratiqué chez les Jbala comme en Europe[337] : *amerkis* (blé et orge).

Emotter et sarcler :

Pour émotter et recouvrir les semis, la herse manque en Afrique du Nord. Mais l'araire, qui ne retourne pas le sol, ne laisse pas de mottes assez importantes pour justifier le recours à un outil spécial. Ses versoirs effectuent cependant un émottage subsidiaire. Ce n'est pas une particularité de la seule rive sud :

« Sur les bords de la Méditerranée, on a souvent préféré la houe (…) ou l'araire pour recouvrir les graines. Au XVIe siècle, (…) les paysans du Vivarais [bordure orientale du Massif Central] ignorent la herse. La Crète du XIXe siècle ne la connaît pas non plus. » [En note : « ni la Grèce antique. »][338]

L'auteur explique que l'araire, qui « ouvre une raie mais ne retourne pas le sol » (*idem* : 50), ne laissait pas de mottes qui justifieraient le recours à un outil spécial. En terres légères, un labour serré est aussi une façon d'émotter et cela se faisait déjà dans le monde romain.

336- Salmon, 1905 : 233, à propos des gens du Fahs.
337- Le méteil, cf. Comet, 1992 : 252, 253.
338- Comet, 1992 : 161.

Le sarclage (*nqa* ; de *naqa* : nettoyage) : on bine à la houe pommes de terre et melons mais, chez les Jbala du moins, pas le sorgho. Les femmes nettoient le champ de jeunes céréales de ses mauvaises herbes le plus souvent à la main ou au couteau. L'outillage spécialisé est réduit. Il s'agit d'une sorte d'herminette, *qaduma d-enqa*, ou d'une houe, *fas*, parfois à lame trapézoïdale avec un axe légèrement incurvé, parfois à lame en demi cercle ; avec un long manche, de 1 m à 1,20. *Fas* est, dans presque toute l'Afrique du Nord, la pioche-herminette (le picoussin de Provence) ; pas dans le Maroc du Nord. Le même outil, mais plus petit, est *'atla*, avec une variante comportant de l'autre côté de la lame les deux dents de la serfouette.

Lorsqu'un propriétaire veut freiner la croissance d'une parcelle de blé ou d'orge qui promet d'être particulièrement belle, courant le risque de trop taller et de voir les épis étouffer ou verser, il y fait passer son troupeau, exclusivement du petit bétail. Cela se fait juste avant que ne se forme l'épi. L'opération est très surveillée, on prend garde à ce que les bêtes ne broutent que la pointe des tiges. On évite ainsi que les pluies de février ne tassent une plante trop haute, trop formée mais aussi que des parcelles plus avancées que d'autres n'attirent précocement les moineaux quand le système de surveillance n'est pas encore en place. Cette façon est connue dans le reste de l'Afrique du Nord (avec des exceptions ?), dans l'ancienne France (Comet) et en Espagne (Mingote Calderón).

5. La moisson

Pour le blé (*zra'*) et l'orge (*ch'ir*), la moisson se dit *ḥṣad* ('Arab et Jbala) ou *aḥṣad* (Jbala), terme à distinguer de *aḥṣida*, le chaume qui reste sur le champ, tandis que le chaume servant à la couverture du toit est *sqaf*[339]. La moisson est *qṭa'* pour le sorgho ; *qsil* quand il s'agit de blé ou d'orge destinés au fourrage, c'est-à-dire encore verts, avant l'apparition de l'épi ; *ḥtich* pour l'herbe, verte ou sèche ; *khle'a*, *khla'* pour les légumineuses (moissonnées à la main ou avec une petite faucille).

Quatre à cinq gerbes (*ghomar*), en moyenne, font un *amanu*, une grande gerbe (Laoust ignore le terme, qui serait donc particulier au Nord). Seize *amwana* font un *matta*, un gerbier (Laoust ne mentionne pas non plus ce terme, qui existe pourtant aussi dans la région de Rabat). Ce premier gerbier

339- Voir le chapitre VI, « La communauté villageoise… ».

est chargé dans un filet (*chebka*) porté par un mulet jusqu'au bord de l'aire à battre, où un second gerbier (*fechqar*) est formé : c'est en général un rectangle orienté dans l'axe du vent marin de nord-ouest, *siqal*, le plus propice au vannage. Les gerbes des rangées extérieures ont les épis tournés vers le centre pour les protéger du bétail ; à l'intérieur de ce quadrilatère, les gerbes sont disposées en couches inversées, alternativement orientées vers chacun des petits côtés. À l'opposé du gerbier de céréales d'hiver, de l'autre côté de l'aire à battre, on forme le gerbier (*kucha*) de l'une ou l'autre légumineuse à battre. Deux points sont à retenir :

a) la participation à part entière de l'élément féminin, jeunes filles comme femmes mariées ; ce n'est pas le cas dans le Rif oriental, par exemple, où les activités extérieures des épouses sont très réduites (voir les marchés réservés aux femmes). Ce sont elles, seules ou avec des enfants, qui glanent : *iṣayfu*, ils (elles) glanent, de *ṣayf*, été. L'action précise du ramassage des épis (*snabel*, sing. *senbla*) se dit *ilaqtu*. Elles procèdent au dépiquage à proximité, sur une petite aire dégagée (*mdaqa*) : elles tiennent de la main gauche la petite gerbe, ou javelle (*usama*, plur. *usaym*), ainsi réunie, et frappent (*idoqu*) les épis posés sur le sol avec une sorte de batte en bois ou maillet (*merzeb*) à la face striée de lignes à angle droit, profondément creusées, formant trois rangées de « dents » (*snan*) ; 0,35 à 0,40 de long sur 0,07 à 0,08 de haut.

b) la façon de lier les gerbes, originale semble-t-il :

— première coupe : on prend de la main droite (qui tient toujours la faucille) plusieurs tiges près de la racine du pouce (entre pouce et index) de la main gauche qui, elle, tient la première coupe. On fait passer ce lien vers la droite sans recouvrir le pouce, puis derrière la poignée de tiges ; on fait revenir le lien par la gauche, sous le poignet, puis on lui fait effectuer un second tour complet dans les mêmes conditions et, passant devant la gerbe (entre la gerbe et le moissonneur), le lien est glissé sous l'index qui en maintient ainsi l'extrémité.

— deuxième coupe : ce lien est dit *ḍamen*, de sécurité. On reprend un petit nombre de tiges au même endroit (entre pouce et index), on fait passer ce lien par-dessus le pouce cette fois, puis, toujours par la droite, derrière la deuxième coupe où il est serré par les quatre doigts, mais essentiellement l'index. Grâce à cette intervention du pouce, les coupes ne sont plus maintenues par la pince « pouce plus quatre doigts » et ces derniers sont ainsi libérés : ils pourront s'ouvrir à la prochaine coupe sans que ne tombent les précédentes.

— les coupes trois et quatre sont solidaires de la première coupe (puisqu'on y prend à chaque fois les tiges composant les liens) et celle-ci, par le lien de la deuxième coupe, est solidaire du pouce : le moissonneur peut ouvrir grande la main, la gerbe ne tombera pas.

— avec la dernière coupe (la quatrième en général), on reprend un lien et, en même temps qu'on libère le pouce (pris par le deuxième lien), on lie ensemble les quatre coupes.

L'extension de ce procédé au Maroc (et en Espagne[340]) est à vérifier, mais la réputation des Jbala comme moissonneurs est grande dans les plaines de l'ouest du Maroc où, comme les gavots des Alpes, ils venaient louer leurs services le temps que leurs propres récoltes achèvent de mûrir.

L'outillage se limite à la faucille dentelée ('Ar. *menjel*, Jb. *mendjel*, Rif. *amzḥar*) de forme et de dimension semblable à l'outil de la rive européenne.

« On a récemment constaté que la faucille à dents est davantage employée dans les pays chauds et secs ; cela serait dû à l'absence de rosée sur la tige, ce qui la rend dure et ne permet pas au tranchant lisse de mordre et le fait glisser ; la présence de dents permettrait donc une meilleure utilisation de l'outil dans les climats secs. » [341]

Le reste est un équipement qui protège le moissonneur : le tablier en peau de chèvre, *tbenta* (*tabanka* en zones amazighophones) ; le protège-doigts en roseau (*ṣbaba'*, de l'arabe *ṣba'*, doigt), pour les deux derniers doigts de la main gauche que menace la faucille ; le doigt de gant en peau, pour l'index gauche qui, lui, a besoin de rester souple ; la planchette de bois (*derra'a*, de l'arabe *dra'*, bras), parfois une pièce en peau de chèvre, pour protéger la face interne de l'avant-bras droit du frottement des épis ou des tiges.

6. L'égrenage

Chez les Jbala de la péninsule Tingitane, la zone de l'aire à battre avec son gerbier est dite *nwader*, plur. *nwadriyech*, ce pluriel s'appliquant en fait à l'aire commune où sont rassemblés tous les *nwader*-s du village. Dans

340- W. Silva me l'assure aussi présent au Portugal, au sud du Tage.
341- Comet, 1992 : 178, qui cite White.

cette région, la forme *nader* ne se trouve pas, c'est elle qui désigne ailleurs au Maghreb l'aire à battre ; mais chez les Jbala de l'Ouergha et dans les plaines, c'est la meule recouverte de pisé, dite aussi *mtebna mellsa* (meule « enduite », « lissée »). On dépique (*iderres*) avec des mulets ou des ânes (en général de quatre à six) qui, conduits par une longe, tournent sur un rang en foulant le tas circulaire de gerbes (*dersa*). Celles-ci sont posées sur l'aire proprement dite (*ga'da* ; *ga'a* chez les 'Arab) préalablement désherbée et épierrée et recouverte d'un enduit d'argile et paille fortement damé. À noter que les mulets ne tournent pas autour d'un pieu planté au centre de l'aire comme dans d'autres régions du Maroc. Et qu'on n'utilise pas de bovins.

En Espagne, on utilise surtout le *tribulum* ou hache-paille (*trillo*). En Andalousie, cependant, il existe quelques zones où on a recours au dépiquage par le piétinement de montures, plus rarement de bovins ; le conducteur de l'opération tient lui-même la longe de l'animal au lieu de la fixer à un pieu fiché au centre de l'aire : province de Huelva, quelques points dans la province de Malaga et autour de Cordoue et Séville (ici, concurremment avec le *tribulum*), mais aussi en Extrémadure. Le fait que, dans la vallée du Guadalquivir, on ait recours à un *tribulum* à roues dentées de facture apparemment industrielle, donc du XIXe siècle, indique peut-être qu'auparavant on ait pu faire usage, là encore, du piétinement. En dehors de l'Andalousie, on signale le procédé par piétinement au sud du Portugal et, semble-t-il, en Italie[342]. On connaît le tribulum en Tunisie (*jarucha*), en Algérie (probablement orientale) et en Egypte (*noraj*). On le sait présent en Anatolie et en Iran. À ma connaissance, pas au Maroc. Il exite pourtant une possibilité que des agriculteurs espagnols de la zone Nord aient apporté le *trillo* pendant le protectorat. Par exemple, dans la région de Larache où une grande société agricole espagnole exploitait des terres. Le souvenir n'en a pas été effacé dans le Fahs de Tanger. Un antiquaire de la ville en propose un, qu'il attribue précisément à la présence espagnole.

Pour égrener de petites quantités, on peut frapper les épis posés sur le sol avec le *merzeb* (voir plus haut). Pour le sorgho, on bat les épis avec un long bâton (*anefaṭ*) en oléastre, de deux mètres, en même temps que tournent les mulets ; on emploie aussi un râteau en bois, *qachbel* ; et une sorte de râteau sans dents, *jerraf*, pour rassembler les grains.

342- Remarques obligeamment communiquées par Mingote Calderón.

On vanne (*iderri*) à la fourche à trois dents ('Ar. *medra*, Jb. *amedra*), faite en bois de laurier rose ou d'oléastre, puis à la pelle en bois (*löḥ*) ; avec un petit balai de branchages (*gharraba*), on balaie la paille qui recouvre encore le grain. On vanne aussi avec un panier large et plat et on achève l'opération avec un crible (*gherbel*, *kerbello*), en peau de chèvre percée de trous. Débarrassée du grain, la paille de blé est *ḥchech* quand elle est longue, *tben* si elle est brisée menu ; la paille d'orge longue est *talabiṯ*, destinée à l'alimentation des animaux (absence de litière dans les usages de la région), et *tben* si elle est réduite.

7. Le stockage des grains

Il prend plusieurs formes selon les endroits. La plus étonnante est le grenier sur pilotis qu'on trouve dans le Rif central et à sa marge occidentale. Le silo (*maṭmora*) n'est plus guère utilisé. Dans certaines régions, on y enterrait le blé et l'orge, dans d'autres, plutôt le sorgho. La paroi était recouverte d'une claie de chaume (*sqaf*), remplacée plus tard par du plastique. On le creusait dans les sols « chauds » (secs). Il existait, comme dans tout le Maroc, des emplacements collectifs (*mers*). Dans la péninsule Tingitane (Jbala nord-occidentaux), on range exclusivement aujourd'hui les grains dans des pièces réservées à cet effet, à l'entrée souvent dérobée au fond d'une pièce d'habitation, et partagées en plusieurs compartiments pour chacun des produits de la récolte. Ou dans de grandes jarres d'argile ou encore dans des récipients de feuilles de palmier-nain tressées (*askil*). Mais, de plus en plus, dans de grandes corbeilles de roseau (*sulla*) achetées sur les marchés de la plaine et recouvertes de torchis ou d'un enduit de chaux.

Pourtant les Ghmara, leurs voisins immédiats du nord-est, ont un petit édifice spécifique dans la cour de la maison : 3 m de long sur 1,50 ou 2 m de large, toit de chaume à double pente, courts pilots de pierre ou cadre de bois pour améliorer l'isolation et la ventilation et rectifier éventuellement la pente ; une échelle ou un tronc encoché permet d'accéder à la petite ouverture près du faîte. Ce type de « grenier sur patins », à toit à double pente recouvert de chaume, de tuiles plates ou de lattes, aux dimensions naines, n'est pas exceptionnel. On l'a signalé en Hongrie et au Mexique central[343]. En Espagne, le grenier sur pilotis, *hórreo*, surélevé sur de courtes piles en pierre sèche, est

343- Gast et Sigaut, 1981, t. II.

bien connu – et depuis le Néolithique – dans les Monts Cantabriques[344]. Chez les Ghmara, le grenier sur pilotis se nomme *heri*, ce qui en arabe signifie « entrepôt » : il n'est pas impossible qu'un rapport existe avec le latin *horreum* et donc l'espagnol *hórreo*, mais cela reste une hypothèse.

Or, on en a aussi un témoignage chez des Jbala voisins des Ghmara. Immédiatement au nord de Chefchaouen, sur les hauts sommets des Bni Hassan (Jbala) et des Bni Esjjil (Ghmara) que séparent l'Oued Laou, cinq sites ont été repérés, dont l'un au moins est encore en fonction. Il s'agit de concentrations de ces greniers individuels (jusqu'à deux ou trois cents) édifiés souvent sous la protection de la tombe d'un saint, sur des escarpements d'accès difficile. Leur nom est *aqrar* ou *qrar*. L'*aqrar* était soumis à des règlements écrits et, donc, gardé par un lettré, par ailleurs armé (*hadday*). Femmes, enfants, vieillards, troupeaux pouvaient s'y réfugier en cas de troubles. Ahmed Siraj, médiéviste, propose de le rapprocher de l'amazighe *tagurart*, lieu fortifié sur une éminence. C'étaient de véritables greniers collectifs, reproduction en altitude, réduite aux deux tiers ou au quart, silencieuse et déserte, des villages réels. Chaque foyer s'y était bâti une minuscule « maison », le *heri*, identique à celui décrit pour les Ghmara ; on y rangeait le blé (il s'y conservait bien pendant quatre ou cinq ans) et toutes sortes de provisions, jusqu'à la poudre et les munitions…

Montagne les signala (1930), puis un contrôleur civil espagnol, l'*interventor* Pereda Roig (1939). On n'en connaît pas ailleurs dans le Nord, quoique la toponymie de la chaîne rifaine ne manque pas de références à cette fonction de réserve collective : *ajdir* (pour *agadir*) en Pays rifain, *aqrar* chez les Ahl Serif et les Bni Mestara, ou mots construits sur les racines *H R A* et *KH Z N* (cf. le village de Lehra, à Bni Gorfet, et Oued El-Makhazin, affluent de droite du Loukkos…). Pour minime qu'elle soit, cette présence sur des reliefs méditerranéens d'une institution qu'on avait tendance à identifier aux seuls Atlas de la frange présaharienne de l'Afrique du Nord (*agadir, ighrem* à l'ouest ; *gel'a, ghorfa* à l'autre extrémité) ne manque pas d'être surprenante. Montagne le note et suggère des rapprochements avec des redoutes situées sur d'autres crêtes imprenables de ces montagnes septentrionales du Maghreb : le *'afir* de Kabylie, ou le *m'aqil* signalé par al-Badīsī au XIVe siècle.

344- Gómez-Tabanera, 1981, vol. 2.

8. Le stockage de la paille

La question de la meule de paille est également intéressante car il existe dans le Rif une technique tout à fait originale, inconnue ailleurs au Maroc et attestée en Algérie dans une seule région. On sait qu'en Afrique du Nord (sauf en quelques points du Tell, par exemple dans les Babors, en Algérie, où la meule est protégée par une couche de dis, *Arundo festucoïdes*), on la recouvre d'un enduit de pisé et qu'ainsi protégée elle reste à l'extérieur. Pas dans le Rif dans son ensemble, ni sur les plaines de sa façade atlantique (du Fahs tangérois jusqu'à Ksar El-Kebir). Celles-ci présentent un premier procédé : grande meule en forme de nef renversée, recouverte d'une fine couche de chaume de la même céréale fixée par un lien végétal (de longues tiges piquées dans le flanc de la meule comme un point faufilé), une ou deux lignes horizontales de roseaux, de part et d'autre du faîte, consolidant l'ensemble ; c'est une version simplifiée du procédé utilisé pour la maison de chaume de la montagne. Son nom est *temmun*, comme chez les montagnards. Rappelons que cette zone de plaine relevait du protectorat espagnol. Or on trouve son exact équivalent en Andalousie, dans l'ouest de la chaîne Bétique, plus exactement au sud de Séville avec la Sierra de Ronda, puis se prolonge jusqu'à la plaine littorale (province de Malaga) et mordant sur la partie montagneuse des provinces de Cadix et de Séville. Région où existe une chaumière en tout point identique à celle des Jbala. Convergence, mais ponctuelle : notons que l'opération de dépiquage est, elle, toute différente dans cette zone d'Andalousie puisqu'on y procède avec le *tribulum* ou hache-paille (*trillo*) au lieu du foulage par mulets ou ânes.

La situation n'est plus la même quand on pénètre dans le Rif. En certains endroits (par exemple, au centre-ouest de la péninsule Tingitane : groupe Bni Gorfet, Bni 'Aros, etc.), on rentre la paille dans une pièce dérobée de la maison ou sous les combles. Mais dans la plus grande partie de la chaîne rifaine, cette fois occidentale comme orientale, on la tasse en une meule cylindrique dont le sommet est un cône arrondi et on la laisse sans revêtement, simplement maintenue par un jeu de cordelettes qui, fixées à un anneau en corde coiffant le sommet de la coupole, retombent radialement sur les flancs de la meule, lestées par des pierres qui lui font une façon de collier. Son nom est *temun*, parfois *temmun*. Ce procédé se retrouve chez les Senhaja, dans le Rif central et dans une partie au moins du Rif oriental

(a*t*mun dans les deux derniers, en zone amazighophone) ; on note encore dans ces deux régions la meule non pas cylindrique mais allongée en forme de nef renversée et d'un volume plus important.

Il y a là un point qui relève de la dialectologie. On a déjà un *temun*, au Maroc, c'est le timon de l'araire. Que peuvent avoir en commun le timon et la meule pour justifier une telle homophonie ? Deux auteurs donnent une piste : ils font référence à une variante de la meule cylindro-conique qui est, elle, bâtie autour d'un pieu fiché au sol. Tacitement pour l'un, explicitement pour l'autre, un rapport lexical est établi entre ce pieu et le timon : la meule se nomme *temun* parce qu'elle est bâtie autour d'une perche qui rappelle le timon de l'araire. Le premier, Colin fait le rapprochement mais ne s'engage pas :

« tammūn*, n., plur.* tmān*. 1. Timon, age (de la charrue). 2. Perche plantée verticalement en terre au centre d'une meule de paille broyée, pour la maintenir ; meule de paille, de forme tronconique, avec une perche au milieu. (...) ; comparer berbère* atmun, atemun *et lat.* temonem *: timon, age (de la charrue). »*[345]

Le second auteur est Martínez Ruiz, qui décrit, à partir de son enquête chez les Bni Chicar (dans les Gel'aya, près de Mlilia/Mélilla), une meule bâtie autour d'une perche plantée dans le sol, puis cite un informateur qui donne à cette perche le même nom qu'au timon de l'araire « parce qu'elle lui ressemble »[346]. La présence de la perche est également avérée plus à l'ouest, chez les Bni Touzin qui sont au contact des A. Waryaghar, alors que ceux-ci ne l'utilisent pas plus que les Bni Saïd, Bni Sidel, Bni Oulichek, Metalsa, Tafersite…[347]

Si on a une explication étymologique qui se tient, on a par contre affaire à une variante technique mineure, puisque circonscrite à une étroite zone du Rif oriental (Gel'aya et Bni Touzin). Partout ailleurs où la meule, *temun*, existe, il n'y a pas de perche. Les questions sont nombreuses. La présence de la meule à perche en ces quelques rares points serait-elle tout simplement à mettre sur le compte d'un emprunt à des agriculteurs espagnols dans cette zone sous protectorat espagnol ? Dans l'hypothèse contraire, y a-t-il, là, coexistence des deux techniques dans une zone de contact ou bien existe-t-il une frontière tranchée, à déterminer ?

345- Colin, 1993.
346- Martinez Ruiz, 1966/1995 : 332-333/110-112.
347- Pour les A. Waryaghar, voir la description de Hart, 1976 : 31 et 60.

Prenons acte, par ailleurs, du fait qu'un terme pratiquement identique existe en Algérie amazighophone pour une technique assez voisine, selon Laoust :

« Les Kabyles du Djurdjura emmagasinent la paille dans des huttes rondes, au toit conique, bâties en branchages à proximité des maisons ; ils les appellent athemmu*, plur.* ithemma*. Le mot correspond à* athemmun*, B. Snous, et* athmun*, Rif, usités dans le sens de meule de paille. »*[348]

Écartant toute divergence relative au radical /n/, Laoust assimile les deux formes lexicales, kabyle et rifaine, et renforce ainsi l'hypothèse amazighe. Mais la technique qu'il décrit, si elle reste conforme dans son allure générale, est quelque peu différente : la paille est engrangée dans une petite hutte qui, elle, est cylindro-conique. C'est ce qu'indique bien un cliché de Laoust-Chantréaux qui montre, en outre, comment le toit conique de la hutte, en chaume lui aussi, est tenu par un réseau de cordelettes entrecroisées comme dans le Rif, sans toutefois être lesté de pierres[349]. Il y a donc une homophonie entre un terme très certainement d'origine amazighe et un autre à l'origine latine tout aussi avérée. Ce qui exclue toute contamination de sens entre deux techniques par ailleurs sans rapport aucun.

Une variante intéressante se trouve chez les Tsoul, à l'extrémité orientale de l'arc jebli. Le vocabulaire change aussi. La meule de paille se nomme *nader*. C'est un cône strict, pratiquement un *wigam* amérindien ; la pointe du cône est fermée par une sorte de chapeau pointu d'argile que retient un cerceau fait de tiges de blé torsadées et qu'on nomme précisément *rezza*, turban (parfois *qubba*), il protège la paille des infiltrations de la pluie. Les flancs de la meule sont faits d'abord d'une série de perches, de l'eucalyptus en général, sur lesquelles sont posés des branchages (*djerid*) que recouvre soigneusement une couche de tiges de blé, ou chaume (*brumi*).

En Espagne, en revanche, la meule conique n'est attestée nulle part pour ce qui est de la paille, alors qu'elle est courante pour le foin (avec pieu central). Cependant, j'ai pu recueillir une description d'une meule de paille cylindro-conique à cordelettes dans la région de Vélez Rubio, à la limite des provinces d'Almeria, de Murcia et de Grenade, qui ne présentait avec le type rifain que quelques différences d'exécution mais pas de principe.

348- Laoust, 1920-1983 : 36, note 1.
349- Laoust-Chantréaux, 1990 : planche L.

En réalité, ce type de meule coexistait ici (la situation serait révolue depuis trente à quarante ans) avec deux autres, celui de la « nef renversée », ou *cabaña*, et celui à enduit de pisé (ce pisé est *barro* en Andalousie).

Voici la description de la meule (*almiar*) cylindro-conique à cordelettes de la région de Vélez Rubio, d'après un témoignage obtenu sur place. Les cordelettes forment une combinaison verticale et horizontale. Le jeu horizontal peut être circulaire ou en spirale. Circulaire, le départ de la cordelette se fait en la fixant à un bâton enfoncé dans la paille à la base de la meule ; on fait un tour de meule, on la lie et on coupe ; puis on recommence à 20 ou 30 cm plus haut. En spirale, le départ est identique, puis on enroule la cordelette autour de la meule avec le même espacement jusqu'au sommet. Le jeu vertical s'élève en même temps que l'autre : on commence par poser sur le sol, contre la base de la meule, des pierres espacées d'un bon pas ; puis on attache à chacune une cordelette qu'on lie par une boucle serrée à la cordelette horizontale qui passe juste au-dessus ; quand le premier tour est achevé, on procède de même à chaque tour de la cordelette horizontale.

Premières différences avec le Rif : la cordelette horizontale, le collier de pierres posé sur le sol. L'autre importante différence est constituée par un revêtement végétal qui protège la paille : en effet, avant le passage de la cordelette horizontale, on a disposé verticalement des gerbes étalées de tiges moissonnées très bas et aux épis coupés (*restrojo* ou *miel* – et non *rastrojo* ou *mies* comme ailleurs en Espagne ; comme leur équivalent français, chaume, ces termes s'emploient indifféremment pour ce qui reste sur le champ après la moisson et ce avec quoi on couvre les toits). Il s'agit de tiges de seigle, plus longues que celles de blé, qu'on utilisera cependant si la moisson a été particulièrement belle ; à défaut, du jonc. Chaque couche de miel recouvre le haut de la précédente pour faciliter l'écoulement de la pluie. Arrivée au sommet de la meule, la cordelette serre la dernière gerbe de seigle que l'on noue en général en forme de croix.

Cette sorte de meule de paille et celle recourant à l'enduit de pisé ne sont pas recensés dans les ouvrages spécialisés[350]. Tout cela serait à revoir avec les ruralistes d'Espagne.

350- Notamment les atlas de Manuel Alvar, d'après le dossier très complet qu'a bien voulu me fournir J. L. Mingote Calderón du Museo Arqueológico Nacional de Madrid.

V- Les techniques domestiques

(ou : Autour des fluides : eau, farine, huile, lait, feu)

Chez les Jbala du Rif occidental, plusieurs outils et aménagements apparaissent comme exceptionnels dans le contexte marocain, sinon maghrébin :

1. le toit de chaume
2. le joug de cornes
3. la meule de paille
4. le grenier sur pilotis
5. le moulin à farine manuel à bielle-manivelle
6. la chute verticale du moulin à eau
7. le pressoir domestique à huile à double vis latérales
8. la baratte à piston.

Les domaines concernés sont donc au nombre de trois : la maison, la production agricole, la transformation de produits de l'agriculture ou de l'élevage. Dans les deux premiers, déjà traités, on a : toit, joug, meule, grenier. Le troisième domaine concerne la mise en œuvre du principe de rotation (moulin manuel et moulin à eau, pressoir à vis) puis du principe du piston (baratte). Ils vont être exposés ici.

Avec cet ultime parcours à travers le paysage technique des populations du Nord, on aborde ainsi la transformation, dans le cadre domestique – et antérieure au stade des préparations culinaires –, des principaux produits de leur agriculture et de leur élevage. Du point de vue de leur destination, ces opérations concernent la mouture des céréales et l'extraction des matières grasses. Elles nécessitent l'emploi de machines d'une complexité variable dont le fonctionnement mobilise, selon les cas, le principe de la rotation ou le principe du piston. Par ailleurs, les matières employées dans ces opérations, soit à leur début (force active), soit à leur terme (produit de consommation), sont des fluides : ainsi de l'eau et du feu[351], de la farine, de l'huile et du lait.

1. Le principe de la rotation : roues et bielle

Le moulin manuel à farine

Le petit moulin à main ('Ar. *rḥa del-yed*, Rif. *ṯasirṯ, ṯasaṯ, tasirt* dans

351- On voudra bien accepter que le feu, force active, soit, pour la démonstration, assimilé à un fluide.

le Maroc central, au lieu de *azerg*, plus répandu dans le sud) qu'on connaît dans toute l'Afrique du Nord est aussi présent dans le nord du Maroc. La femme l'actionne, assise sur le sol, en saisissant la poignée avec une seule main (indifféremment droite ou gauche et tourne indifféremment dans un sens ou dans l'autre) ; quand il arrive que deux femmes collaborent face-à-face, chacune tient la poignée, la meule est donc mue à deux mains. Ses dimensions sont modestes : 0,30 m de diamètre.

Dans quelques parties de la péninsule Tingitane, essentiellement le groupe de tribus montagnardes de sa façade atlantique, les Jbala ont un autre moulin manuel tout à fait singulier par ses dimensions, par le fait qu'on l'actionne debout, enfin par un mouvement alternatif (le va-et-vient du corps de la femme légèrement oblique par rapport à l'instrument) transformé en mouvement rotatif par un dispositif original (*'ödda* ; en Egypte, *el-'odda* est l'équipement, l'outillage). Ce dispositif applique tout simplement le principe de la bielle. Laquelle bielle aurait grossièrement l'aspect d'une arbalète. Une pièce de bois (*zengzarra*[352]) d'une trentaine de centimètres (qui serait le « fût » de l'arbalète) est percée sur la plus large de ses extrémités. Par ce trou passe la poignée ou manivelle (*yed*) de la meule supérieure (*ferdiya fuqaniya*). L'autre bout, plus effilé donc, s'encastre dans un manche en bois (*dra'*) légèrement arqué. Ainsi la *'ödda* est reliée à la meule par un bout, tenue en mains de l'autre et retenue au plafond : en effet, de chaque extrémité du manche arqué part une première cordelette, ces deux cordelettes se réunissent en une corde qui va attacher l'ensemble au plafond de façon à ce que le dispositif reste horizontal laissant l'opérateur libre d'exercer toute sa force sur la meule. En plus, des mêmes extrémités du manche partent deux autres courtes cordelettes qui se rejoignent au *zengzarra*, percé d'un second orifice, plus petit : cela permet de régler la tension de l'ensemble grâce à la petite baguette (*zyar*) qui passe entre les deux brins torsadés de chacune de ces cordelettes ; en faisant tourner sur elles-mêmes ces deux baguettes, on imprime aux cordelettes une torsion qui les raccourcit, rendant ainsi mieux solidaires entre elles les différentes pièces du dispositif et celui-ci plus efficace.

352- Faut-il faire le rapprochement avec la racine amazighe *znegh*, « tirer », qu'on retrouve dans *azenzegh* et ses variantes pour la cheville du timon de l'araire, dans les Haut et Moyen Atlas ? Cf. Laoust, 1920/1983 : 289. Ou bien y retrouver les principales consonnes d'*azerg* ?

Moulin manuel à bielle-manivelle

1- *aksa*

2- *ferdiya fuqaniya* / *habtiya*

3- ödda

4- *qelb*

5- *dra'*

6- *zyar*

7- *zengzarra*

8- *yed*

9- *tandja*

10- '*ayniya*

(dessins : Martine Leclerc, d'après clichés)



Fig. 1

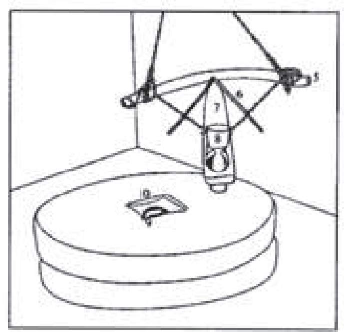


Fig. 2

Les meules sont placées sur un bâti de pierres et de briques crues (*aksa*) à environ un mètre de hauteur, grâce à quoi on peut activer la meule debout et avec les deux mains, libérées – du fait de la fixation du manche au plafond – de la contrainte de maintenir ce manche à hauteur voulue. Ainsi, un mouvement essentiellement alternatif, d'allure elliptique, est transformé en mouvement rotatif. Le rendement est notablement amélioré puisque la bielle permet de faire tourner une meule de 40 kg et de 60 cm de diamètre, pour 6 ou 7 de hauteur. Celle-ci est donc environ le double, par la taille et le poids, du moulin traditionnel de l'Afrique du Nord.

Un autre aménagement permet le réglage de la hauteur de la meule vive, donc de la finesse de la mouture. On accède, par une ouverture dans le bas du bâti qui supporte les meules, à une pièce de bois verticale (*qelb*), large à un bout, effilée à l'autre. Sa base repose sur une pierre plate posée sur le sol et comporte une encoche pour le passage d'un taquet taillé en biseau. Son extrémité traverse la meule dormante (*ferdiya el-habṭiya*) par son orifice central et s'encastre dans une petite pièce de bois, de forme trapézoïdale

(*tandja*) qui garnit, sans l'obturer, l'orifice (*'ayniya*) de la meule vive. Quelques coups enfoncent le taquet à la base, ce qui soulève légèrement le *qelb* et donc la meule vive qui, ainsi, écrase moins le grain ; on inverse la manœuvre pour une mouture plus fine. L'énergie ainsi mise en œuvre permet de faire tourner une meule qui, neuve, pèse, on l'a dit, entre 35 et 40 kg. Dans le cas d'une meule usée, d'un poids de 21 kg (60 cm de diamètre, 6 à 7 cm de hauteur), le rendement, à raison de 72 tours/minute en moyenne, est de 3 kg à l'heure[353] ; dans de bonnes conditions, une femme peut moudre en continu jusqu'à 5 kg. En face de ces mesures, d'autres ont été faites dans le Gharb avec le petit moulin à main ordinaire : à raison de 70 tours/minute en moyenne, un rendement de 1,8 kg à l'heure, y compris les opérations complémentaires : seconde mouture des quelques poignées rejetées sur le pourtour de la vannerie ainsi que du son et des brisures de grains après tamisage. Au total, 4 kg de blé tendre ont été traités en 2h20' ; ont été obtenus 1 450 gr de farine très fine pour le pain, 640 gr de farine plus grossière pour une soupe épaisse et 750 gr de son qui sera moulu une nouvelle fois plus tard avec d'autres grains ou donné aux bêtes.

Concrètement, c'est le moulin à farine à bielle-manivelle qui fut le déclic de ma recherche sur les outils insolites des Jbala, quand je m'aventurais à le signaler au séminaire que M.-C. Amouretti et G. Comet organisaient. J'étais tombé dessus au nord du Maroc, dans la péninsule Tingitane. Robert Cresswell avait ainsi nommé l'instrument que je lui montrais. Mais je ne savais pas trop qu'en penser : qu'est-ce que cette singularité technique faisait là, apparemment tout à fait hors de contexte ? Certes, il s'avérait bientôt que la technique existait aussi dans quelques vallées de l'Anti Atlas, dans le Sous, au sud de Taroudant, à l'autre bout du pays : *taḍuḥant*, forme berbère du mot arabe pour farine (racine *Ṭ Ḥ N*[354]), où il coexiste avec le petit moulin à poignée simple, *azreg*. Mais nulle part ailleurs en Afrique du Nord. L'Extrême-Orient était ma seule autre référence quand François Sigaut me signala un dessin de Jean Houel exécuté au XVIIIe siècle, en Sicile, montrant trois femmes actionnant, par un mouvement apparemment de va-et-vient,

353- La mesure est légèrement faussée du fait que la nature de la céréale n'est pas précisée, ni la destination de la farine, c'est-à-dire son degré de finesse, ni la présence ou l'absence de la balle.
354- Laoust, 1920-1983 : 45, 46 et Rapports du stage de ruralisme, Institut Agronomique et Vétérinaire-Hassan II, caïdat de Tamalt, cercle de Biougra.

une longue barre horizontale reliée au plafond grâce à deux cordes et fixée à une poignée située sur le bord d'une énorme meule vive qu'elle semblait bien entraîner dans un mouvement giratoire[355].

Les applications du principe de la bielle sont aujourd'hui très rares dans le monde rural. Elles sont attestées en Extrême-Orient pour moudre le riz : au Japon,[356] chez les Muong du Viet-Nam, en Chine... Pour l'Europe et le bassin Méditerranéen, il n'en subsiste plus de témoignage – si ce n'est, donc, et de manière inattendue, au Maroc. Pourtant, il apparaît que ce système a bien existé en Europe pour le traitement des céréales avant d'en être chassé par l'utilisation généralisée du moulin à vent et du moulin à eau dont les hauts rendements permettaient seuls de faire face à l'essor de la production céréalière. Il est cependant repéré tardivement, fin XIVe-début XVe [357]. Henri Amouric me précisa qu'il pouvait subsister accessoirement de nos jours, par exemple pour écraser des matières utilisées dans des fabrications artisanales.

Le moulin à eau ('Ar. *rḥa del-ma*, Rif. *t̲asat̲ n waman*)

Il est, dans tout le Maroc, exclusivement à roue horizontale (turbine) et à chute d'eau oblique (moulin à rampe) ; dans le Nord, toutefois, l'angle formé par les pales de la turbine avec l'axe vertical est plus ouvert que dans les moulins de l'Atlas. Les premières références au moulin à rampe au Maroc apparaissent au IXe siècle et le situent à Fès. Un siècle plus tard, il est signalé à Tlemcen et, au XIe siècle, al-Bakrī le signale en outre à Balyunech (près de Sebta/Ceuta), Tétouan, Nakur et dans le Sous[358], ces deux derniers étant clairement en milieu amazighophone. Les observations de Cresswell dans le Haut Atlas faisant état, par ailleurs, d'un vocabulaire technique entièrement amazighe, tout concourt à confirmer une présence très ancienne du moulin à eau dans ce pays[359].

Dans les parties arabophones de la région, l'aqueduc qui amène l'eau est *sudd* (ailleurs : barrage) ; la conduite forcée, *qna* ; la turbine, *farfara* ;

355- Houel, 1782-1787, t. 4 : 63, planche 243.
356- Leroi-Gourhan, 1971 : 103, fig. 140.
357- Comet, 1997 : 462-466.
358- Cressier, 1998-b : 152.
359- Les fouilles archéologiques l'attestent en Tunisie au IIe siècle après J.-C. : Comet, 1997 : 459.

les pales, en forme de cuillères, sing. *richa* ; l'axe vertical qui transmet la rotation aux meules, situées dans la pièce au-dessus, *raqba* ; il porte une pointe de fer à son extrémité inférieure, *zadj*, qui se loge dans un petit cercle de fer creusé en son centre, *noqta*. Un levier dont le manche est à l'étage au-dessus, près des meules, permet de soulever l'axe avec la turbine et d'accélérer le mouvement. Diamètre de la turbine, de 60 à 90 cm ; diamètre des meules, de 60 à 80 cm.

Cependant une zone tranche, comprise entre le nord de Tétouan et le Jbel Moussa (près de Sebta/Ceuta), chez quelques Anjra et dans le Haouz, le long de la grande dorsale : les dimensions y sont identiques, mais la chute d'eau est verticale (*qob*). Or ce type de chute est caractéristique, sinon exclusif, du sud-est de la péninsule Ibérique[360]. Cressier fait l'hypothèse que le moulin à chute verticale est arrivé directement en Andalousie musulmane depuis le Moyen-Orient arabo-persan, d'où il est originaire, sans transiter par le Maghreb où le moulin à rampe, lui, était déjà présent. Il y a donc probablement eu, à une date non précisée, emprunt du système « andalou » par les seuls Marocains de la zone du détroit, sans que ne se modifie la technique de fabrication des pièces (notons qu'en Andalousie, le diamètre de la turbine est de 110 à 160 cm, celui des meules de 105 à 120 cm).

Le broyeur ou moulin à huile (Jb. *raḥa de-zit zeyton*)

Extraire l'huile du fruit de l'olivier suppose deux opérations successives, broyer (ou triturer) et presser, réalisées par deux machines très différentes. Ces machines peuvent être à l'usage exclusif de leur propriétaire mais plus souvent elles sont, comme le moulin à eau, d'accès commun contre redevance en nature ; Hart signale que le broyeur peut être parfois propriété de la collectivité (de la *jma'ṯ*, pour *jma'a*). Le broyeur utilisé dans la chaîne du Rif est du même type que celui qu'on trouve ailleurs au Maghreb. Les olives sont broyées par une massive meule de pierre cylindrique (Jb. *ṭaḥḥuna*, Rif et Gh. *ṯaḥont*), verticale, d'un peu plus d'un mètre sur une trentaine de centimètres d'épaisseur, que le mulet ou l'âne (parfois deux ou trois hommes) font tourner dans une auge circulaire (*meyda*) faite d'une seconde meule (*ges'a taḥtiya*) allongée sur le sol, de près d'1,50 m de diamètre, entourée d'une murette maçonnée (hauteur au sol, 0,60 m). Le mulet est relié à la

360- Cressier, 1998-b.

meule par une pièce de bois horizontale (*ḥondjar*) qui le traverse en son centre avant d'être fixé à un poteau (*shem*) fiché au centre de *meyda* et maintenu droit par quatre poteaux (*rkiza*) plantés en carré à environ 3 m et reliés à son sommet, à environ 2 m de hauteur, par des perches (sing. *ṭerraḥ*). Un aide (homme ou femme, *reddad-a*) rassemble et tasse avec ses pieds la pâte (qui est repoussée sur les côtés au fur et à mesure de la progression de la meule) en suivant la meule dans sa rotation.

Dans les régions (ou dans les exploitations) où la production est peu importante, on transvase à quelques mètres de là les olives broyées dans deux bassins de décantation (sing. *agadir* : diamètre à la base de 1,30 à 1,50 m, prof. de 0,40 à 0,60 m), distants de moins d'un mètre, placés l'un légèrement en contrebas de l'autre et reliés par une petite rigole. Successivement dans l'un puis l'autre, une femme ou un homme y foule la pâte où l'on a versé de l'eau chaude. On recueille l'huile qui vient à la surface. Ce foulage fait office de pressoir. Dans les régions plus spécialisées, on transvase les olives broyées dans le pressoir, lui aussi placé à proximité du broyeur. Le procédé n'est pas connu en Europe méridionale, selon G. Comet.

Le pressoir à huile (Jb. *m'aṣra*, Rif et Gh. *azekor*)

Deux types existent dans la chaîne du Rif et dans le Prérif : le pressoir à arbre (ou à balancier, ou à levier : Rif. *aharuch*) et à vis associée (vis : Jb. *luleb*, Rif. *azṯi*) ; le pressoir à vis centrale (ou à vis à action directe ; par exemple, chez les Branès et les Mernissa, selon Coon). L'un et l'autre sont communs au Maghreb et, plus généralement, à l'aire méditerranéenne, mais c'est le premier qui est le plus répandu au Maroc. On le retrouve à Fès, Marrakech, Demnate, etc. ; c'est le pressoir dit « grec », apparu vers 70 avant J.-C.[361]. Il existe cependant d'autres types de pressoirs : le pressoir à levier et treuil fixe ou cabestan (Grande Kabylie et monde romain), à levier et treuil sur contrepoids (Aurès et monde romain) et à coins (Aurès et monde romain). Les scourtins (Jb. *chwama*), sacs ou paniers de vannerie où est pressée la pâte d'olive, sont ronds, à fond plat, de 0,80 m de diamètre environ et peuvent contenir une dizaine de kilos de pulpe ; on les empile sous l'arbre de presse qui est abaissé grâce à la vis, ou à la verticale de la vis dans le système à vis à action directe.

361- Pour une description plus détaillée et un balayage plus complet à l'échelle du Maghreb, voir Camps-Fabrer, 2000, à qui ces précisions sont empruntées.

On trouve parfois, dans les demeures, des petits pressoirs domestiques à double vis latérales, d'une cinquantaine de centimètres de hauteur. Jusqu'ici ils ne semblent avoir été cités que par trois personnes, chronologiquement : moi-même, Georges Comet et Narjys El Alaoui. En juin 1994, alors que j'accompagnais un stage d'étudiants de l'IAV-Hassan II à Bni Ahmed, à l'est de la province de Chefchaouen, nous remarquions ce petit pressoir chez un habitant. Nous passions toutefois à côté de son caractère inusuel dans la typologie des pressoirs à huile. Peu d'années après, Comet m'en adressait une photo prise du côté de Ouarzazate et confirmait en avoir vu un autre exemplaire dans une demeure de la même région :

« En rangeant mes photos, je retrouve ce pressoir à huile portable trouvé au Maroc du Sud chez un brocanteur. Mais j'en ai vu un autre identique trouvé dans une demeure dans la même région (vers Ouarzazate).

Connais-tu ce type ? Est-ce fréquent ? Je n'en connais pas en Provence, mais j'ai des dessins dans un tacuinum *italien du XIV*^e^ *s. qui sont très proches… Questions !! ».*

L'originalité de ce pressoir n'a pu être assurée qu'avec le travail d'El Alaoui[362] : après ses observations en 2002–2003 dans la région de Taounate, elle le situe dans une perspective historique et enrichit ainsi la typologie des presses à huile de Méditerranée. L'auteure commence avec la description (transmise par un auteur arabe) d'une presse alexandrine à double vis latérales datant du Ier s. AD, où est soulignée la légèreté et la maniabilité de l'instrument. Puis elle procède à la description de la presse domestique de Taounate (*m'iṣra*), ainsi que des opérations, toutes féminines, concourant à l'obtention de cette « huile des prémices » (*'alwana*). Mais elle décrit également une version plus imposante de la même presse, fixée au sol dans l'aire de pressurage. Elle a un rendement bien supérieur et relève d'une activité masculine. Les vis, toujours en bois, sont hautes de 250 cm et, contrairement à la presse domestique, il n'y a qu'un seul plateau (200 cm de long) que les écrous vont presser contre le scourtin posé sur un socle placé au centre, à même le sol. Cela rappelle la presse métallique qu'on trouve maintenant partout dans les zones oléicoles du Maroc. Ainsi il n'y a pas dans la région de Taounate une presse à huile à double vis latérales mais deux, une grande, fixe, et une petite, mobile.

362- El Alaoui, 2007.

Le pressoir domestique de Bni Ahmed, au nord-ouest de Taounate, est-il différent ? Pratiquement pas. Comme en cette dernière région, les dimensions sont d'environ 50 cm de haut sur 70 à 80 de large, le nom est le même (un diminutif : *m'iṣra*), les deux vis sont également appelées *mughzul* (et non *lulab*, forme classique en usage ailleurs en pays Jbala pour la vis associée ou la vis centrale du grand pressoir) et les écrous, *khenzira* (sg.). Le plateau supérieur, mobile, ou barre de serrage (*matraḥ* et non *luḥa* ou *khenzira*), va presser le scourtin (*chamia*) placé au centre d'une lourde et grossière planche de bois posée à même le sol et creusée d'une cuvette avec bec. Le produit en sera *zit zriraq* (ou *zit l-maḥroq*), et non, apparemment, *'alwana*, mais avec la même opération préalable de chauffage des olives dans le four à pain, puis de concassage de celles-ci une par une avec une pierre et de remplissage des scourtins.

Il faut bien admettre qu'entre la presse alexandrine et celle des Jbala (et de Ouarzazate) c'est le silence, exception faite de la remarque de Comet sur le *tacuinum* italien du XIVe s. En conclure au caractère exceptionnel au Maroc et plus généralement, aujourd'hui, en Méditerranée, de ce pressoir domestique est peut-être prématuré. El Alaoui l'écarte du Sous, où quelques parentés remarquables avaient été pourtant notées avec le Rif occidental. Cette fois, c'est à l'est de la zone saharienne qu'une proximité se manifeste. La question reste ouverte.

2. Le principe du piston : la baratte

Extraire le beurre du lait se fait en barattant. Un second produit de l'opération est le petit lait, *lben*. Dans toute l'Afrique du Nord, cela se pratique en secouant, par un mouvement de va-et-vient antéropostérieur, un récipient qui contient le lait. Cette technique est pratiquée dans tout le Maroc du Nord. On utilise comme récipient, selon les régions, une outre en peau de chèvre (monde bédouin : *chekwa*), une calebasse, *qra'a* (Ghmara, Jbala au sud de Tétouan, autour de Chefchaouen, ou dans la vallée de l'Ouergha, etc.) ou un vase en poterie tournée (de fabrication citadine donc). Ce vase est allongé au plan horizontal et va s'affinant aux deux extrémités. Il comporte un large orifice au centre et deux anses pour sa suspension, chacune de part et d'autre de l'orifice. Celles-ci permettent la fixation d'une corde pour la suspension et la mise en mouvement. Ce vase est signalé également dans

le Rif oriental par Coon. Ou bien il s'affine à une seule extrémité, l'autre présentant une section plate qui permet de le poser verticalement par terre (vallée de l'Ouergha). Ce dernier type peut aussi être posé horizontalement sur un coussin, par terre, et agité par un mouvement de bascule imprimé avec l'anse de l'une des extrémités.

Le vase de forme oblongue en poterie tournée se retrouve en de nombreux points du Maroc où il irait en s'étendant aux dépens de l'outre, qui laisserait une mauvaise odeur. Il existe aussi dans le Rif central et oriental (peut-être aussi ailleurs, comme dans le massif du Zerhoun, au nord de Meknès, probablement consécutif à la présence d'une immigration ancienne de Rifains) une poterie à colombin, rurale donc et de fabrication féminine, jarre approximativement de 30 cm de largeur sur 40 de hauteur, grossièrement sphérique, à fond plat, avec large bec verseur, que deux fortes anses permettent de suspendre au plafond pour un mouvement analogue à celui de l'outre. Autre variante, observée dans un musée à Midelt (Moyen Atlas) où elle est présentée comme provenant de la région de Ouarzazate : une des extrémités est tronquée en un fond plat qui permet une stabilité de l'objet une fois au repos en position verticale. Le large orifice est décalé vers cette extrémité pour dégager plus d'espace pour les deux anses rapprochées qui permettent de se saisir de la baratte et de l'actionner ; pour la suspension, une corde saisit les anses et une autre l'extrémité tronquée.

En revanche, dans les villes on a recours au principe de la baratte à piston (*mkhaḍa* ou *mkhaḍ dial khabia*) : à Rabat, par exemple, elle se composait d'une grande jarre (*khabia*) en poterie non vernissée dont l'ouverture était fermée par une rondelle percée (*ghṭa*), par où glissait une forte baguette (*rfas*) qui traversait deux rondelles de bois (*ferkat*) de diamètre différent (la supérieure étant la plus grande).

Mais c'est aussi le cas chez certains Jbala (où on la dit *mkhaṭ*), en gros dans l'aire occidentale de la péninsule Tingitane. Il s'agit d'une jarre (*ṭonna*, terme générique ; plus spécifiquement : *ṭabria*), de poterie tournée, donc citadine et masculine, et non vernissée, de 35-40 cm de haut et de 30 cm de plus grande largeur ; elle est fermée par une rondelle de liège dans laquelle coulisse une baguette d'environ 70 cm, à l'extrémité de laquelle est fixée une autre rondelle de liège : ce piston (*mkhaṭ*) est actionné de haut en bas par la femme, en position assise. La présence d'une telle baratte en Afrique

du Nord rurale est ignorée des auteurs spécialisés[363]. Pourtant elle existe en un autre point au moins, dans la province de Taroudant, au cœur du Sous marocain.

3. La combustion

Le feu à usage domestique se présente sous quatre formes : le brasero, le foyer, le four à pain, le four à poteries. Décrits plus haut, on en rappellera ici les traits principaux. Le brasero (*medjmar*), un récipient de terre cuite adéquat empli de braises, se déplace au gré des besoins et des saisons. On y fait bouillir l'eau ou mijoter le *tadjin*. Le foyer ('Ar. et Jb. *kanun*, Rif. *ṯighagha*) est réservé aux cuissons à feu vif alimenté au bois (couscous, crêpes, pain sans levain…), mais aussi à l'eau des grandes ablutions ; tandis qu'à l'aube on y brûle le charbon de bois qui fera les braises utilisées tout le reste de la journée dans le brasero. Il se trouve dans la pièce à feu (souvent *bit en-nar* chez les Jbala, parfois *kanun*). Proche du mur du fond, le foyer est constitué d'un simple trou hémisphérique d'une vingtaine de centimètres de diamètre, entouré de trois pierres (*inayech* ; voir *iniyen* en Grande Kabylie). Pas de cheminée, la fumée s'évacue par les interstices du toit de chaume.

Pourquoi cette absence de la cheminée, c'est-à-dire d'une évacuation organisée de la fumée ? L'agencement technique qui permet d'évacuer la fumée du foyer grâce à la combinaison d'une hotte, d'un conduit (*caminata*, d'où « cheminée ») passant à travers le toit (la souche en est la partie extérieure, elle surmonte le toit), est normalement absent de l'habitation rurale au Maroc et plus largement en Afrique du Nord. Dans les campagnes d'Algérie, elle s'est peu à peu diffusée à partir du modèle européen et porte un nom qui souligne son caractère importé, *kutchina*, déformation de l'espagnol *cocina*. Lorsque les Portugais occupent Ksar Es-Seghir au XVe siècle et en transforment les maisons, ils mentionnent l'absence de la cheminée[364]. Cressier attribue aux Morisques le conduit qui orne le mur extérieur des demeures patriciennes de la vieille ville de Rabat : partant du rez-de-chaussée jusqu'à la terrasse, il évacue en fait la fumée du *hammam* dont sont en général pourvues ces grandes demeures. On n'y cuisine pas, on ne s'y chauffe pas.

363- Cf. notamment Myrdal, 1988.
364- Voir Redman, 1983-1984.

Le brasero est connu en Europe méridionale. En Espagne, c'est un moyen de chauffage encore en usage aujourd'hui en ville, les pieds de la table familiale étant aménagés pour le recevoir (*mesa de camilla*) et la chaleur conservée au profit du bas du corps par la couverture dont on la recouvrait et qui retombait jusqu'au sol. On connaît encore des maisons rurales au Portugal où le foyer, placé au pied du mur, laisse la fumée s'échapper librement par un trou au sommet du mur[365]. Cela ne signifie pas que la cheminée était inconnue, les deux systèmes ont coexisté. En réalité, la cheminée est tardive en Europe occidentale (plus à l'est, c'est le domaine du poêle) :

« Elle apparaît (ou réapparaît ?) au moins au IXe siècle. »[366]

Et si elle n'est plus rare dès le XIIe siècle, elle reste jusqu'au XIe siècle plutôt confinée aux demeures des nobles et des notables des villes :

« Il faut atteindre la fin du Moyen Âge pour voir (…), au XVe siècle, apparaître des souches de cheminée émergeant du toit de maisons bourgeoises ou paysannes. »[367]

En Sicile, en Europe centrale, les foyers sans cheminée ni trou dans le toit sont encore fréquents au XIXe siècle – c'est aussi le cas dans quelques habitats de la Sèvre, de l'Ariège… Ce qui, en Europe, a mis longtemps à se mettre en place n'a pas atteint la rive africaine, à quelques noyaux près. D'ailleurs, c'est un autre type de conduit, inversé, qu'on y trouve, cette fois dans les régions sahariennes[368] : une ouverture en hauteur, placée dans l'axe du vent dominant, dirige vers les pièces intérieures, grâce à un conduit, cet air venu du dehors qui se sera rafraîchi en passant parfois sur des draps humides suspendus auprès de l'ouverture ou sur un bassin d'eau.

365- A Molelinhos, Concelh de Tondela, par exemple, selon le témoignage d'Henri Amouric, communication personnelle.
366- Pesez, 1986. Je dois à Ph. Bernardi d'avoir pu accéder à ces travaux et je l'en remercie vivement.
367- Pesez, 1998. Mingote Calderón, pour le Nord de l'Espagne, précise (communication personnelle) : dans ces régions où le toit est fait d'une couverture végétale, il n'y a pas de cheminées et la zone du toit située au-dessus du foyer est protégée des étincelles par un enduit. C'est là que l'on sèche ou fume la viande.
368- Jusqu'au Moyen-Orient : on connaît les tours à vent du Golfe arabo-persique. Voir Hardy-Guilbert et Lalande, 1981 : 63-65.

Le four à pain (Jb. *khabbaz*[369], Rif. *t̲inurt̲*) est soit individuel, à proximité immédiate de la demeure, soit, dans une grande partie de la péninsule Tingitane, de quartier. Il est alors un peu plus grand que le four individuel.

Le four à poteries n'est pas un four bâti mais une fosse peu profonde.

Conclusion

C'est là une de ces choses inexpliquées qui ont marqué notre parcours dans le Nord. Baratte à piston, moulin à farine à bielle-manivelle… comment se fait-il qu'on retrouve parfois aux deux extrémités du Maroc, sur sa rive méditerranéenne et sur sa rive saharienne (Sous), des dispositifs techniques absents du reste du pays, sinon de toute l'Afrique du Nord ? Qu'est-ce qui a pu réunir ces espaces, autrefois ?

Et que penser de cette accumulation de techniques insolites, dans le contexte non seulement marocain mais rifain, dans une zone irrégulière dont l'extension maximale semble aller de Chefchaouen (ou de l'Oued Laou) à Nador et particulièrement centrée sur les Ghmara actuels ? Grenier sur pilotis chez les Ghmara et les Jbala qui les bordent ; meule de paille avec pieu central et araire dental dans la région de Nador (peut-être aussi le même dental chez les Ghmara) ; joug de cornes en certains points de la péninsule Tingitane, Ghmara compris… Doit-on l'interpréter en termes de sanctuaire, zone préservée fonctionnant comme un conservatoire d'un patrimoine linguistique et culturel qui, autrefois, aurait été plus étendu ? Situé précisément au cœur de la chaîne rifaine, adossé à la mer et protégé des influences méridionales par la barrière de la grande dorsale et du môle central – isolement redoublé par la fermeture des communications entre le Maroc et la péninsule Ibérique, à partir du XVe siècle –, ce patrimoine aurait-il ainsi été en position de mieux résister ? Est-ce ce même facteur qui expliquerait alors, mais de façon plus générale, le toit de chaume dans toute la moitié occidentale de la chaîne et, dans ses deux moitiés, la meule de paille aux cordelettes lestées de pierres, absents du reste du Maroc mais pas de tout le Maghreb ?

Ou bien faut-il considérer toute cette région du Nord-Ouest marocain, combinant la grande diversité des facteurs naturels à la proximité de voies maritimes et terrestres qui ont irrigué pendant des millénaires le bassin

369- Et non *ferran* comme dans les parlers citadins marocains (*afernu* dans maints parlers amazighs), du latin *furnus*.

occidental de la Méditerranée, faut-il la considérer, donc, comme une zone privilégiée en termes de confluences où l'historien serait bien en peine de retrouver trajectoires et sens ?

Rappelons les grands traits qui définissent la région. Un Maroc du Nord qui connaît, au plan des populations, une première grande partition : « bédouins »/montagnards. Qui connaît un second partage, en trois volets, pour ce qui est du milieu naturel : montagne-plaines-littoral. Au volet « plaines » correspond l'élément « bédouin », le moins notable dans cette configuration. Au volet « littoral » il ne correspond pas de population particulière, donc il s'efface – mais réapparaît paradoxalement comme facteur historique, la mer signifiant la possibilité cardinale de la communication au loin. Quant au volet « montagne », de caractère majeur ici, il se partage, au plan du milieu naturel, en deux : montagne humide/montagne sèche. Et il se partage encore en deux au plan des populations : arabophones/amazighophones – sans que cette division n'efface des affinités nées du milieu naturel partagé. Ce qui fait, à grands traits, trois types de populations : un dans les basses terres, deux dans la montagne. On peut dire que ce que le premier type de populations possède, manque aux deux autres. Et inversement. L'un, dans les basses terres, a pu entrer de plain-pied dans l'Histoire : tribus « guich » à l'ouest et au sud, disposées là par le souverain pour garder la capitale et la route du nord ; à l'est, tribus porteuses d'une dynamique impériale (Bani Marin/Mérinides). En revanche, un dossier des plus minces sur le plan de la culture matérielle, comprise comme l'ensemble des activités de transformation des ressources naturelles. Les deux autres types, montagnards, ont un rapport à l'Histoire moins direct, essentiellement lié à leur position entre capitale et littoral, c'est-à-dire sur une voie internationale. En revanche, un dossier pléthorique en matière de mise en valeur du milieu naturel. Avec, il semble bien, une disparité entre les montagnards de l'est et ceux de l'ouest : les premiers palliant des conditions inappropriées à la survie par une détermination entrepreneuriale peu commune, les seconds muant en rente de situation les atouts accordés par la nature et l'Histoire, c'est-à-dire l'eau et les Idrissides.

Cette référence aux Idrissides se veut un clin d'œil à tout ce qui n'a pas été présenté ici, ce versant de la culture qui relève, selon un terme inadéquat, de « l'immatériel ». Ces Idrissides qui, au Xe siècle, ont lié leur sort

aux Ghumāra de deux façons : en y établissant leur refuge (Qal'at Ḥajrat Al-Nasr), pour échapper aux coups de boutoir des Omayyades de Cordoue et des Fatimides de Tunis ; et en y déposant une semence qui fructifiera avec le grand mystique Mouley 'Abslem Ben Mchich et avec la pléthore de généalogies nobles qui vont donner son armature à la société. Sont-ils ainsi à l'origine de ce goût des Jbala pour les études qui, aujourd'hui encore fait leur réputation – avec, pour rivaux, les seuls Soussis/Swasa, autres montagnards, mais d'un Sud aride ? Quelle piste privilégier pour rendre compte à la fois du nombre et de la qualité de leurs savants juristes et de leur méticuleuse exploitation des moindres ressources de la montagne ? Voie internationale, proximité de Fès… Mais l'eau est certainement un facteur majeur.

Pourtant, la moitié orientale de la chaîne du Rif, pour aride qu'elle soit, dépasse les records démographiques de l'autre moitié : pourquoi cette plus grande fertilité en hommes ? Quel ordre retenir dans l'enchaînement des facteurs qui a abouti à mettre, dans un plateau de la balance : plus de science, un meilleur rendement dans le traitement de la matière ; dans l'autre, plus d'obstination dans l'entreprise économique extérieure, avec ces deux vagues d'émigration, l'une agricole, vers l'est (l'Algérie des colons, dès le XIXe siècle), l'autre industrielle, vers le Nord européen, qui a finalement hissé Nador au deuxième rang des places financières du pays ?

Le facteur citadin ? Mais Fès est équidistante des deux extrémités de l'arc rifain, pourquoi aurait-elle marqué de son empreinte un plateau de la balance plus que l'autre ? Il est vrai qu'à l'ouest s'ajoute le détroit, lequel a fait Sebta, Tanger, Tétouan tandis que Nekūr, puis Bādis n'ont pas survécu... Les ressources ? Le facteur climatique, donc : doit-on attribuer à l'aridité cette précoce émigration, sur fond d'excédent démographique, et à cette émigration brutale la disparition d'une grande part des savoirs liés à l'exploitation du terroir ? À moins de considérer que cette porte de sortie, l'émigration, n'ait encouragé une fécondité qui, autrement, aurait trouvé d'autres voies pour se manifester ? Quant aux luttes fratricides des Rifains, dans un passé encore récent, qui ont tant nourri la chronique, faut-il les mettre au compte du déséquilibre entre ressources humaines et ressources naturelles ? Ou évoquer quelque ressort interne à leur matrice sociale, encore à déterminer ?[370]

370- Voir Vignet-Zunz, 2012.

La comparaison, pour qu'on sorte de l'impasse, doit s'ouvrir à d'autres horizons. D'abord à ce continuum montagneux qui traverse d'est en ouest le Maghreb méditerranéen. Mais aussi à d'autres reliefs : ceux qui bordent l'autre rive du Mare Nostrum ; ou ceux-là, du coup peu méditerranéens, qui bordent les rives sahariennes, notamment cet Anti Atlas des Soussis/Swasa, souvent évoqué dans ces pages. C'est un autre débat.

Pour l'heure, on retirera de ce tableau incomplet du patrimoine culturel du Maroc du Nord l'impression d'une diversité contrastée au double plan de la nature et de la culture. Une région réunissant, en un espace de moins de 50 000 km², de fortes oppositions orographiques, climatiques, linguistiques et de genres de vie ; cumulant de fortes densités urbaines et villageoises avec la proximité des routes internationales. Une telle région ne pouvait manquer d'offrir une variété et une richesse patrimoniales propres à retenir l'attention. Richesse et variété bien menacées par le développement de la société marocaine et son accélération depuis le XIXe siècle. Nul ne regrettera les fléaux du passé qui ont nom famines, épidémies, autant que particularismes et guerres civiles… Mais le développement n'est pas nécessairement laminage de toute originalité ni de toute capacité d'initiative locale. Il doit s'accommoder des savoirs hérités quand les savoirs importés montrent leurs limites. La montagne, peut-être les deux tiers de l'espace ici considéré, en est bien l'illustration qui, parent pauvre des politiques nationales d'aménagement du territoire – sur les deux rives de la Méditerranée – et point aveugle dans la pensée scientifique il y a peu encore, a pu rayonner dans un passé plus éloigné et apporter sa pierre dans la construction séculaire des nations.

En définitive, deux enseignements se dégagent. Le premier est qu'on n'est jamais trop prudent lorsqu'on veut reconstruire des aires culturelles de grande amplitude car une information incomplète menace toujours de remettre en cause nos schémas ; le second est précisément cette difficulté à saisir la mobilité parfois déconcertante des trajectoires d'un fait technique (pour nous en tenir à ce domaine) qui peut apparaître en des lieux très divers par suite d'une multiplicité, difficile à maîtriser, des facteurs susceptibles d'intervenir. Ainsi, tous les cas réunis ici faisaient apparaître le Rif comme une entité à part, coupée du reste du Maroc (à l'exception d'une certaine parenté, qui pose question, avec le lointain Sous) et même de l'Afrique du Nord (à deux ou trois cas près). À proprement parler, plus que le Rif dans son ensemble, c'est sa zone centrale et occidentale, la plus élevée et la plus humide, qui semble marquée par un particularisme. Doit-on l'interpréter en termes de sanctuaire, protégé par des conditions physiques favorables qui en feraient le conservatoire d'un patrimoine linguistique et culturel autrefois plus étendu ? La montagne, sous toutes les latitudes, est souvent présentée comme l'ultime refuge de techniques, de procédés ou de comportements tombés ailleurs en désuétude… Ou bien en termes de confluences, cette région du Nord-Ouest marocain, proche de routes maritimes millénaires, réunissant une riche diversité naturelle et humaine, principe d'entremêlement des choses et des mots ?

Poussons plus loin la réflexion. On a vu comment pratiquement toutes ces manifestations insolites ont leur présence affirmée sur la rive nord de la Méditerranée : lequel influencerait l'autre ? Mais la question a-t-elle un sens ? Cette extrême pointe du continent africain, déjà étroitement soudée à l'extrême pointe du continent septentrional, participe d'une entité autrement plus vaste. Elle englobe les deux rives de la Méditerranée, un monde où la communication a toujours été active et où les conditions de sol et de climat sont très homogènes. Aussi, quand des faits culturels apparaissent de part et d'autre de la mer, vaut-il mieux raisonner en termes de culture partagée plutôt que d'influence d'une partie sur l'autre.

Mais pour autant que la comparaison s'élargisse à ces autres reliefs qui bordent l'autre rive, il lui faut encore intégrer d'autres horizons : les reliefs littoraux du Tell maghrébin, mais aussi, hors de tout contexte méditerranéen cette fois, l'Anti Atlas des Soussis/Swasa auquel il a été fait allusion à propos de la bielle-manivelle et de la baratte à piston. La question reste entière.

Tableau 3. Techniques : comparaisons ouest-méditerranéennes

A-Techniques Agraires	**Jbala**	**Maroc (autre)**	**Alg.-Tun. telliennes**	**Europe méditerran.**
I-Les Céréales				
1. la préparation du sol :				
a) défrichage	+	+	+	+
b) écobuage	+	+	+	+(Esp.)
c) aménagement des pentes :				
terrasses	- +	- +	?	+
rideaux	+	+	+	+
d) assolement avec rotation :				
biennale	+	- +	- +	+
collective	+	- +	- +	+
e) labour :				
araire manche-sep	+	+	+	+
araire dental	- +	- +	+	+
joug de garrot	+	+	+	+
jouguets + perche sous-ventrière	+	+	+	?
joug de cornes	- +	-	-	+
2. les semailles :				
a) semer « dessous »	+	+	+	+
b) émotter-recouvrir sans herse	+	+	+	+
3. le sarclage :				
a) la houe	+	+	+	+
b) le passage du bétail	+	+	+	+
4. la moisson :				
a) la faucille dentelée	+	+	+	+
b) lier la gerbe	+	?	?	?
5. le grain :				
a) l'aire à battre extérieure	+	+	+	+
b) le foulage :				
mulets	+	+	+	+
vaches	-	+	+	- +(Esp.)
avec pieu central	-	+	+	-
c) le tribulum	-	-	+(Tn.,Alg.)	- +(Esp.
d) le vannage	+	+	+	It.Gr.)

6. le stockage :				
a) le grain :				
silo	+	+	+	+
grenier	+	?	?	+
grenier sur pilotis	+	-	-	+(Esp.)
b) la paille :				
dans un local	+	?	?	+
meule enduite de pisé	-	+	+	-
meule avec pieu	-	- +(Rif or.)	-	+(Esp.)
sans pieu	+		-	-
7. la mouture :				
a) moulin manuel à bielle-manivelle	+	- +(Sous)	-	+
b) moulin à eau à turbine	+	+	+	+
horizontale :	+	+	+	+(Esp.)
conduite forcée oblique	+		-	+
conduite forcée verticale				
	Jbala	**Maroc (autre)**	**Alg.et Tun. telliennes**	**Europe méditerran.**
II-L'extraction des matières grasses				
1. le beurre :	+ -	+(Sous)	-	+(Esp.)
baratte à piston	+ -	+	+	-
calebasse	-	+	+	-
vase horizontal	-	+	+	+(Esp.)
outre				
2. l'huile d'olive :	+	+	+	+
broyeur	+	+	+	+
pressoir				

B- Techniques non agraires				
I-Habitat				
1. le toit :				
chaume	+	-	+	+
engrain	+	-	-	+
tuiles	- +	-	- +	+
2. des caractères urbains				
	+	- +	- +	- +
II-Vêtement fém.				
chapeau « de paille » + cordons				
jupe-pagne	+	-	-	-
	+	-	- +	-

VIII
Le collectif dans le système agricole[371]

L'agriculture de montagne peut soulever plusieurs sortes d'interrogations. Notamment celles-ci : de quelle nature sont les contraintes du milieu physique et quelles possibilités autorisent-elles ? Quelles solutions la société doit-elle adopter face à ces contraintes ? Je laisserai à d'autres (notamment aux géographes) les questions relatives aux propriétés des sols et du climat pour me concentrer sur les réponses que la société a pu produire pour faire face à ces différents défis. Mais une question préalable commande inévitablement le détour par les géographes : la montagne est-elle « par nature » déshéritée ? Ingrate ? Ecoutons-les :

« Il est banal de rappeler l'importance et le poids de la montagne dans les pays méditerranéens, d'évoquer l'originalité des modes de vie et des activités des montagnards. (...) Les montagnes maghrébines sont étendues puisqu'elles représentent un quart à un tiers du domaine non saharien des trois pays (...). Seize millions d'hommes, c'est-à-dire le plus important groupe du monde arabe, vivent dans les montagnes maghrébines ; ils représentent plus de 31 % de la population totale des trois pays. (...) Les montagnes sont un milieu certes difficile, pentes fortes, sols médiocres, isolement, mais les ressources sont plus variées qu'en plaine, ne serait-ce que par la complémentarité des terroirs ; elles sont surtout plus assurées car les aléas liés à la sécheresse sont moindres ; elles sont accueillantes puisque les cultures sont possibles jusqu'à 1 800 m. au nord, 2 400 m. au sud et que les parcours sont très étendus. »[372]

Ou encore, à propos de la basse montagne rifaine (mais le commentaire est généralisé ailleurs à l'ensemble « des pays Jbala ») :

371- « Le collectif dans le système agricole des Jbala », colloque international « Jbâla : systèmes et savoirs paysans - II » (Kénitra, 14-15-16.12. 1995), inédit.
372- Maurer, 1992 : 37-40 (déjà cité).

« Elle apparaissait au début du siècle comme une région privilégiée, dotée de possibilités agricoles et pastorales diversifiées, relativement faciles à mettre en valeur. Son peuplement était l'un des plus denses de tout le Maroc rural. »[373]

Ce qui réunit d'abord ces Jbala est d'ordre climatique. Pas tous les Jbala cependant. À l'extrémité sud-est de leur territoire, les Tsoul et les Branès sont déjà en zone semi-aride ; d'ailleurs, certains auteurs se sont abstenus dans le passé de les classer dans les Jbala. À l'inverse, une fraction des Ghmara et les Senhaja Srayer, sur les hauteurs du Rif central, partagent cette donnée avec les Jbala. Pour l'essentiel, occupant une « montagne méditerranéenne à influences atlantiques », leur territoire se caractérise par son humidité et la douceur relative des températures :

« C'est la région la plus arrosée du Maroc puisqu'elle reçoit à elle seule un tiers de l'apport pluviométrique du pays (…) L'amplitude thermique est partout faible, caractère résultant avant tout de la douceur relative de l'hiver. »[374]

1. La rotation biennale

Cette population avait là une chance à saisir en choisissant une organisation de son agriculture, et notamment des cultures annuelles, qui rentabilise l'atout climatique. Ce qu'elle a fait grâce à une céréale de printemps, le sorgho, *Sorghum bicolor (L.) Moench*, localement : *dra*. En fait, on entend le plus souvent *dura*, selon la caractéristique du parler des Jbala qui conserve en général leur valeur pleine à toutes les voyelles, contrairement aux autres parlers marocains. Sous la forme *ḏura* ce terme s'applique très classiquement, au Proche-Orient, aux mils, millets, sorghos ; on dit *bechna* ailleurs en Afrique du Nord ; au Maroc, sauf précisément au nord-ouest du pays, *dra* est le maïs. Le sorgho est connu dans le bassin Méditerranéen depuis l'Antiquité[375].

C'est peut-être le sorgho qui permet le mieux de visualiser la frontière orientale des Jbala : au-delà du méridien de Taounate, le climat qui s'aridifie n'autorise plus sa culture régulière à grande échelle. Frontière bioclimatique, frontière humaine aussi. À plusieurs titres : à l'est, on trouve un autre parler

373- Fay, 1976.
374- Maurer, 1990 : 444, 446.
375- Pline (XVIII, 55), donc au premier siècle de notre ère, signale l'introduction d'une plante venue d'Inde dans laquelle on reconnaît le sorgho ; puis celui-ci ne réapparaît dans les sources européennes qu'au IXe siècle, en Italie (communication personnelle de Comet).

(d'abord des formes mixtes arabo-berbères, chez les Senhaja et les Ghmara, puis le berbère de type *znati* des Riafa ou Rifiyyin) et, en schématisant, une autre société que chez les Jbala. Certes, d'autres critères permettent d'identifier les Jbala : le parler, donc, un arabe avec ses particularités (arabe montagnard) ; une façon de se vêtir ; et toute une série de traits de la sphère culturelle plus difficiles à systématiser. Mais, à lui seul, le mode d'exploitation du sol, englobant cultures et élevage, est un indicateur tout à fait remarquable.

La rotation céréales/légumineuses, rotation biennale, est largement pratiquée par les paysans marocains. C'est une forme parmi d'autres que peut prendre la polyculture, formule caractéristique du régime méditerranéen face aux aléas climatiques et à la pauvreté des sols. Les paysans reconnaissent la valeur des légumineuses (*qoṭniya*) pour l'enrichissement du sol du fait de leur aptitude à fixer l'azote de l'air et parce qu'elles sont sarclées – en principe, mais pas chez les Jbala occidentaux qui ne sarclent (*ineqchu*, avec la bêche, *'atla*) que les pommes de terre, les melons... Partout, au Maroc, on distingue cultures d'hiver (dites aussi d'automne), ou *bekri* (précoces), et cultures de printemps, ou *mazozi* (tardives) ; selon les régions, on sèmera les céréales soit à l'une, soit à l'autre saison, tandis que les légumineuses se partageront entre certaines qui sont strictement *mazozi* et d'autres qui sont indifférentes à la saison.

Le sorgho, de ce point de vue, a les mêmes vertus que les légumineuses : il fixe l'azote de l'air. En outre, c'est une culture qui exige une préparation très soignée. Chez les Jbala occidentaux, trois labours précèdent les semailles, qui se font à la volée ; puis, lorsque les jeunes pousses sont à une dizaine de centimètres de hauteur, on les éclaircit en repassant l'araire de façon à effacer environ un sillon sur deux, soit une séparation d'une quinzaine de centimètres entre les sillons, c'est *l-ḥart bel khaṭ* (le labour au sillon) ou simplement *l-ḥart de-dra* ; parfois encore : *tchraṭ de-dra* (du verbe : tracer des lignes). On appelle *bernicha* la terre qui a été occupée par une culture de printemps : à l'automne, lorsque tous les champs sont nus, on distingue la parcelle *mberncha* d'une parcelle, par exemple, *raqda* (en sommeil, *i.e.* laissée en jachère). La première a été enrichie ; en outre, elle est assez meuble pour que le labour puisse se faire avant les pluies ; la seconde s'est reposée mais son sol est tassé, on doit attendre les pluies pour labourer. Voyons ce que nous dit à ce sujet le *Dictionnaire Colin* (1993) :

« bernech *v*.

Préparer un champ (quatre labours) en vue des cultures de printemps (légumineuses ou maïs) ; l'année suivante (un seul labour) sera ensemencé en céréales (...)

bernīcha *n*.

plur. branech. *Sole, une sole de... dans un assolement bisannuel ; chacune des deux phases d'un assolement à rythme binaire. Céréales d'hiver (*bakri *de beaucoup le plus important). Légumineuses ou sorgho, culture de printemps (*māzōze*). Après la récolte de céréales (*bakri*) en juin, juillet, la terre se repose huit à neuf mois en attendant sa mise en culture l'année suivante en* māzōze*, vers mars. Dès que ce* māzāze *est récolté, le champ est immédiatement disponible pour une nouvelle emblavure en* bakri*, parfois on intercale une jachère d'un an ; ensemencé en céréales, après les légumineuses, le champ produira beaucoup ; cf.* ragda. »

Enfin, l'intérêt de la rotation blé-orge/sorgho est d'équilibrer les pertes dues à l'irrégularité des pluies. L'année où des pluies de printemps excessives auront fait perdre la récolte des céréales d'hiver (dites encore céréales à paille), le sorgho (comme le tournesol) viendra bien que favorise un sol détrempé. De même, un déficit à l'automne nuira aux céréales d'hiver mais, si un rattrapage se fait au printemps, le sorgho gardera toutes ses chances. À l'inverse, une année insuffisamment pluvieuse au printemps nuira au sorgho sans affecter blé et orge.

La rotation mise en place dans le Rif occidental – dont il faut dire qu'elle est en voie de désintégration plus ou moins prononcée ici ou là, mais aussi qu'elle ne se retrouve pas nécessairement dans l'ensemble de l'espace jbala – est particulièrement rigide, pour une série de raisons qu'on va voir. Elle alterne, en *bekri* : le blé, l'orge, certaines légumineuses ; en *mazozi*, le sorgho et certaines légumineuses. Blé dur, *zra'*, et (dans une mesure moindre) orge, *chi'r*, sont rarement semés en *mazozi* car, à cette latitude, leur cycle végétatif n'est pas assez court pour s'accomplir en trois mois ; cependant, sur des parcelles en terrain humide et avec un apport important d'engrais chimiques, l'opération est possible. Aux avantages dont bénéficie la culture qui vient sur une *bernicha*, ce système ajoute un effet de jachère indirecte : quoique la rotation soit biennale, la terre est, une année sur deux, en repos (*raqda*) pendant neuf à onze mois (mai-juin : moisson des cultures d'hiver ; mars-avril : semailles du sorgho) et pendant un à trois mois quand, à l'inverse,

blé et orge succèdent au sorgho. Le système est gagnant des deux côtés : dans le premier cas, la terre aura connu un long repos plus l'enrichissement azoté, dans l'autre elle aura au moins bénéficié de l'apport azoté. En outre, sur la sole réservée au sorgho, la surface emblavée est notablement réduite car cette céréale a besoin de sols humides (*arḍ berda*, sols « froids ») et on la cantonnera aux bas-fonds et aux versants les moins ensoleillés. Ainsi, certaines parcelles auront connu une jachère d'un an et demi. Avec cette restriction que sur les versants et les sommets, *arḍ sghona*, sols « chauds » car vite essuyés, quelques champs de légumineuses de printemps accompagneront le sorgho semé en contrebas. Ce qui fait, en définitive, du système en usage quelque chose d'intermédiaire, par le fait de la jachère, entre une rotation biennale et une rotation triennale.

Sans que ce soit vraiment l'objet du présent travail, on peut s'interroger brièvement sur la place qu'occupe cette céréale de printemps dans la consommation locale. Depuis ces dernières décennies, elle n'est pratiquement plus destinée à l'homme, mais à la volaille et au bétail. On en faisait autrefois du pain (non levé, cuit sur un plat de terre), du couscous ou des bouillies, c'est-à-dire un usage semblable à celui des céréales d'hiver, auxquelles il était parfois mélangé. Les changements intervenus dans les habitudes alimentaires, consécutifs à l'ouverture de la région sur le reste du pays depuis l'Indépendance et à une amélioration du niveau de vie, l'ont donc déclassée[376]. À tort si l'on en croit les études comparatives menées entre les différentes céréales d'usage commun en Afrique du Nord. Ainsi le tableau suivant est-il raisonnablement à l'avantage du sorgho[377] :

376- Peut-être pas seulement l'évolution des habitudes alimentaires. Marceau Gast a raison d'insister sur l'évolution du marché international : la concurrence des blés d'importation, largement subventionnés et dont l'achat est de surcroît souvent pris en charge par les organismes financiers mondiaux (FMI, BM, etc.), contribuent à affaiblir la production agricole des pays en développement (GAST, 1983). Sur le plan culturel, le groupe de pression des céréaliers a imposé de façon oblique le pain blanc à l'Afrique et à l'Asie, par exemple en décrétant que la panification des mils et sorghos, comme de l'orge, n'était pas réalisable.

377- Chatfield, 1954 : 10, 11. Ces chiffres ont surtout une valeur indicative. En effet, la difficulté des comparaisons entre les valeurs nutritives des différentes céréales est réelle. Différents facteurs sont à l'œuvre qu'on ne maîtrise pas toujours. L'étude de GAST et Adrian (1965) sur les mils et sorgho en Ahaggar montre comment un facteur technique peut modifier les données. Ainsi du type de mouture : en Ahaggar, le mortier de bois en usage permet un traitement du grain qui préserve mieux la valeur alimentaire du sorgho et lui donne donc un avantage sur le blé (au moins pour ce qui est de la farine, car pour

Tableau 4. Qualités comparées de différentes céréales

	Calories (par100g)	Protéines (pour …..	Lipides …100....	Calcium ….mg)	Fer	Vit. A (U.I.)	Vit. B1 (mg)
Froment dur (gruau ou farine complets)	332	13,8	2,0	37	4,1	0	0,45
Froment tendre (gruau ou farine complets)	333	10,5	1,9	35	3,9	0	0,38
Orge	332	11	1,8	33	3,6	0	0,46
Sorgho (S. vulgare)	343	10,1	3,3	39	4,2	200	0,41

2. L'assolement collectif

La rigidité – et l'originalité – du système n'est pas seulement dans cette complémentarité systématique entre deux types de céréales mais dans sa mise en œuvre. Celle-ci est, en effet, collective : tous les exploitants d'un même village pratiquent l'alternance des cultures en même temps. Mais comme leurs besoins alimentaires sont les mêmes chaque année, c'est-à-dire qu'ils ont impérativement besoin à la fois de blé, d'orge et de sorgho, la partie du finage villageois qui est réservée à la céréaliculture (*oṭa*, « la plaine ») est partagée en deux soles. C'est l'assolement collectif.

Leur disposition est fonction des caractères du relief. Prenons un exemple. Le territoire des Bni Gorfet se situe au contact du bas-pays de la façade atlantique, le Habt, peuplé majoritairement d'Arabes Khlot ('Arab). Pour ceux des villages qui sont groupés sur le versant occidental du petit massif qui constitue ici le premier contrefort de la chaîne rifaine, le terroir céréalier est donc situé sur les molles ondulations des collines et bas-plateaux atlantiques. La sole la plus proche du pied du massif forme *l-oṭa l-fuqi*, la plaine du haut, l'autre, au contact du domaine des Khlot, est *l-oṭa l-habṭi* ou *l-taḥti* (du bas), quoique la dénivellation soit peu perceptible.

la semoule l'intérêt alimentaire est équivalent). Mais comme en Afrique du Nord on utilise la meule de pierre, laquelle ne semble pas avoir les qualités, pour le sorgho, du mortier de bois, cet argument technique-là tombe… La validité de la comparaison est-elle pour cela rétablie ?

Ces deux soles reçoivent respectivement, une année les cultures d'hiver, l'autre année celles de printemps.

Ces dernières années (les deux dernières décennies du XXe siècle), les cultures commerciales, toutes *mazozi*, gagnent du terrain : le tournesol, *nuwwara* ; plus rarement ici l'arachide et la betterave à sucre ; mais surtout le melon d'Espagne, *battikh* : celui-ci, la pastèque, le potiron sont globalement appelés *bḥira*. En particulier le melon. Comme le sorgho, il affectionne les sols plus humides des creux et donc colle à celui-ci dans sa rotation. Cela réduit la part du sorgho sans encore déstructurer l'assolement collectif. Ce n'est plus le cas partout : au hasard de visites effectuées en d'autres zones du pays Jbala, j'ai pu noter l'abandon du système en certains points (Haouz de Tétouan, Bni Ahmed...) ; dans la partie sud-orientale du pays Jbala (vallée de l'Ouergha), Maurer fait remonter la dislocation de l'assolement collectif aux années soixante[378]. Mais, pour l'essentiel, l'assolement collectif biennal associant céréales d'hiver et sorgho est encore bien vivant dans le Rif occidental. Et notamment chez les Bni Gorfet, à quelques propriétaires près.

Cette rigidité et cette longévité du système peuvent s'expliquer par le fait qu'il est structurellement associé au mode d'élevage pratiqué dans ces régions, de telle façon que l'un ne s'entend pas sans l'autre. En effet, la caractéristique de cette autre activité est d'être, elle aussi, organisée sur le mode communautaire : le gardiennage des bovins et des caprins (en certains points du pays Jbala ce peut être seulement l'une ou l'autre de ces espèces) s'opère au niveau du quartier, les propriétaires confiant leurs bêtes à un berger qui est, à tour de rôle, à leur charge. En certains points, là encore, ce sont les propriétaires qui, également à tour de rôle, délèguent un de leurs fils comme berger du troupeau « commun ». On appelle parfois ce système de gardiennage *be-nowba*, « par tour », par exemple chez les Bni Gorfet ; alors que chez d'autres Jbala on lui réserve le nom qu'ils donnent au troupeau commun de bovins, *dula*[379] ou *dowla* (symétriquement, chez les Bni Gorfet ce troupeau gardé collectivement est lui-même dit *nowba*). On peut trouver d'ailleurs d'autres formes, comme *saraḥ del-djma'* (Haouz de Tétouan).

378- Communication personnelle.
379- Le mot se retrouve en Espagne, cf. *Dozy*, 1881, p. 477 : « Troupeau de gros bétail appartenant à différents particuliers, que mène paître un homme payé par la communauté, Gl. Esp. 50, troupeau, Daumas, V. A., 349, 368, *doula*. »

Les détails de ce mode de gardiennage seront précisés plus loin, mais ce qu'il importe ici de voir c'est comment il interfère avec l'assolement collectif.

L'argument qui est souvent entendu auprès des agriculteurs du *djbel* réfère au danger qu'il y aurait à lâcher sur les chaumes les bovins du quartier dans le cas où les parcelles de céréales à paille seraient mêlées à celles de sorgho. On sait, en effet, que l'ingestion de cette dernière plante à l'état de jeune pousse peut être mortelle pour les bovins : les feuilles tendent à s'agglutiner pour former une boule qui étouffe la bête. Avec un troupeau qui peut compter plusieurs dizaines de têtes, le berger ne pourrait éviter que les bêtes, passant d'une parcelle à l'autre, ne s'en nourrissent, à leurs dépens et aux dépens du propriétaire du sorgho. La solution de l'assolement collectif, ouvrant après les moissons de mai-juin un large espace au pâturage des bovins, permet d'éloigner ceux-ci des premières parcelles semées en sorgho et assure la sécurité aux deux parties. Non sans peine : le berger doit souvent se faire aider par un jeune frère. Il y a d'ailleurs des gardes, généralement deux, à la limite entre les deux soles, rétribués par le village, qui veillent à interdire aux bêtes de déborder sur la sole qui porte le blé ou l'orge. Cela est particulièrement nécessaire l'hiver quand les troupeaux sont lâchés sur la partie de la plaine qui sera destinée au sorgho et qui est encore en herbe : ils sont embauchés dès que le blé sort de terre jusqu'au moment de la récolte (*khla'*) des légumineuses, semées en même temps à l'automne ; à partir de là, chacun protège ses champs. Ce garde est le *geddal*, de *agdal* qu'on retrouvera plus loin à propos du gardiennage.

La preuve *a contrario* est donnée par leurs voisins Khlot. Ici, normes et comportements sont différents. Si on pratique dans la plaine atlantique la rotation biennale blé-orge/sorgho[380], elle n'y est pas organisée collectivement. Du moins est-ce le cas chez ces Khlot qui jouxtent le territoire de plaine des Bni Gorfet. Ceux-ci en donnent l'explication suivante : c'est parce qu'ils confient individuellement la garde de leurs quelques têtes de bétail à l'un de leurs enfants (souvent une fillette d'ailleurs, tâche dont son homologue *djebliya* serait, disent-ils, incapable) que les Khlot peuvent se permettre de décider individuellement de la rotation de leurs cultures. On ajoute que si la conduite d'un troupeau en nombre réduit est effectivement plus aisée, cela n'en empêche

380- El Gharbaoui, 1981 : 215, la relève, par exemple, dans le Fahs tangérois.

pas moins les litiges causés par l'intrusion de bovins dans le sorgho du voisin d'être monnaie courante chez eux.

Il est délicat, à ce stade, de confirmer ou d'invalider l'ordre des facteurs tel qu'il est présenté. Leur enchaînement partirait donc du choix effectué par les Khlot en faveur du gardiennage individuel. Faut-il invoquer ici l'origine bédouine de ces gens qui utilisaient (avec un habitat mixte, associant à la tente une maison de structure et de matériaux légers) les grands espaces ouverts des plaines et bas-plateaux atlantiques d'abord pour les besoins de leurs troupeaux ensuite pour le labour, et cela sans doute encore au début du XXe siècle[381] ? En réalité, l'évolution des campagnes n'est pas uniforme. À en croire certains auteurs, les 'Arab de la courte plaine atlantique ont connu l'assolement collectif, en tout cas certains de leurs groupes, et il aurait reculé devant le développement, plus rapide ici que dans la montagne, des cultures commerciales. J. Flouriot signale, par exemple dans la région d'El-Aouamra, dans le Bas-Loukkos, une gestion collective de grandes soles :

« disciplines collectives dont le but est toujours d'assurer des espaces suffisants au bétail. »

Mais après avoir souligné :

« L'étude de l'utilisation du sol montre deux éléments importants de l'agriculture du Loukkos : la prépondérance des cultures de printemps, le rôle primordial de l'élevage », [l'auteur dit :] « la fin des disciplines collectives est proche car la plupart des douars «remplissent» maintenant leur espace » (« En dix ans, la surface cultivée a presque doublé » [nous sommes au début des années soixante-dix]), « et, de plus, le développement de l'irrigation, apprise dans les grandes exploitations étrangères (...), entraîne la nécessité d'une fixation foncière. »[382]

Même s'il est exact que l'auteur ne fait pas mention d'un gardiennage collectif avec constitution de gros troupeaux, il faut donc, sans doute, nuancer l'assertion de ces Jbala qui opposent deux systèmes, le leur et celui des 'Arab. Reste à déterminer si ces populations d'origine bédouine n'ont pas emprunté en fait leur système collectif aux montagnards… Quoi qu'il en soit des frontières que cela implique, on a bien affaire à deux systèmes cohérents et opposés, chacun étant profondément structuré à des niveaux impliquant à

381- Michaux-Bellaire, 1911.
382- Flouriot, 1972 : 33-34.

la fois des facteurs de type socioculturel (pour faire vite : il s'agit de l'attitude du groupe face aux choix collectifs) et d'autres de type agronomique.

En résumé, le système agricole des Jbala s'appuie sur une organisation collective et complémentaire de la céréaliculture et de l'élevage dont on peut mesurer le principal effet : le bétail a accès deux fois dans l'année à la plaine cultivée, l'hiver sur l'herbe de la sole réservée au sorgho (non encore semé), l'été sur les chaumes de l'autre sole.

3. Le gardiennage du troupeau

La question du gardiennage des troupeaux est donc importante. Elle comporte plusieurs variables, la saison, l'espèce et, accessoirement, la composition de la famille. Réglons tout de suite le cas des montures (*bhim*) et des moutons (*ghlem*). La responsabilité de nourrir ânes, mulets, chevaux relève du maître et de sa famille : on a rarement plus de deux têtes par foyer. Pour les chevaux, il s'agit : exceptionnellement du cheval de parade, celui qu'on selle, *'awd*, mais *khayl*, plur. *khiwla*, quand il est dressé ; bien plutôt d'un cheval ordinaire, apte au travail et qu'on bâte, *kaydar*. Pour les moutons, chaque propriétaire a son berger personnel à moins qu'il ne les confie à un associé ; parfois, ils passent les quatre saisons dehors, parfois, à la saison froide, ils rentrent chaque soir à la maison.

Caprins (*m'az*) et bovins (*'aroṭ* ; les vaches seules : *bqar*) connaissent un autre régime, le berger de quartier. En hiver (ou à partir des labours) et au printemps, on mène chaque matin ses chèvres et ses vaches au *mesraḥ*. C'est un espace commun au centre du quartier, où les deux bergers (un pour chacune des deux espèces) les regroupent en deux gros troupeaux qu'ils mènent paître soit dans la forêt, soit sur les terrains non appropriés (*arḍ djama'iya*), soit sur la partie hors-culture de la plaine. Chaque soir, on vient reprendre ses bêtes au *mesraḥ* ; un enfant y suffit et souvent les vaches retournent seules à la maison. Le berger, *seraḥ*, est engagé par le collectif des propriétaires du quartier par périodes de trois mois. L'été et l'automne, entre la moisson et le labour, les deux troupeaux restent nuit et jour sur les chaumes. Les chèvres, plus exposées au risque de vols que les vaches, passent la nuit sous la garde d'un autre homme, *'ases*, qui veillera tandis que le berger ne reviendra qu'avec le jour ; celui-ci est accompagné d'un chien, pas pour rabattre les chèvres mais pour les protéger du chacal. Les

bêtes de labour, elles (*tiran*, bien plus souvent des vaches dressées que des bœufs, en fait ; et bien plus souvent des taureaux, *fḥula*, que des bœufs, la castration se pratiquant peu), restent à la maison le temps des labours d'hiver et de printemps. Le bétail gardé à la maison est dit « attaché » : *ksiba marbuṭa* ; et *msarḥa* s'il est conduit au pâturage (*ksiba* convient pour tout grand herbivore domestique, du cheval à la chèvre.)

Il est une intersaison où le pâturage collectif est interrompu ou fortement réduit : à la fin de l'été, quand les champs ont été nettoyés de leur chaume et que les points d'eau sont presque à sec. Cependant, certains propriétaires peuvent encore avoir à recourir à ce mode de gardiennage, soit qu'ils n'aient pas assez de paille pour couvrir leurs besoins jusqu'au printemps, soit qu'ils n'aient pas d'enfants à la maison pour porter la paille aux bêtes et surtout pour les abreuver. À l'inverse, toujours en été mais un peu plus tôt, quand la moisson a été achevée sur toute la sole livrée aux cultures d'hiver, un chef de famille peut y faire paître sa ou ses vaches sous la garde d'un de ses enfants mâles (s'il en dispose qui ait au moins une dizaine d'années) qui les ramènera le soir à la maison : *ksiba te-tsayb*, modalité bien connue de la vaine pâture. Jusqu'à cinq ou six têtes, c'est un effectif facile à tenir et la sole du sorgho est loin ; l'abreuvement sera lui aussi facilité, les points d'eau, mêmes réduits et éloignés, étant accessibles pour une unité devenue plus mobile, le jeune pâtre étant, par ailleurs, en meilleure posture pour bien faire boire ses bêtes.

Autre utilisation du troupeau individuel : lorsqu'un propriétaire veut freiner la croissance d'une parcelle de blé ou d'orge qui promet d'être particulièrement belle, il y fait passer son troupeau (exclusivement le petit bétail) ou demande à son voisin de lui prêter le sien quelques jours. Cela se fait juste avant que ne se forme l'épi (ce renflement est alors dit *rokba*, genou) : l'opération est très surveillée, on prend garde à ce que les bêtes ne broutent que la pointe des tiges. On évite ainsi que les pluies de février ne tassent une plante trop haute, trop formée mais aussi que des parcelles, prêtes avant les autres, n'attirent précocement les moineaux quand le système de surveillance n'est pas encore en place. On peut aussi étêter la plante avec la faucille et apporter l'herbe à ses bêtes.

L'été, on dispose encore d'un espace où paître sa monture et sa vache : l'aire à battre commune, *nwadriyech*. C'est possible dès que tout le monde

a rentré paille et grain. Un enfant les y conduit le matin et les ramène le soir, ce que facilite la disposition de l'aire au pied du village, à la lisière de la plaine cultivable.

Il est ainsi dans le finage villageois plusieurs zones relevant d'une propriété collective (ou d'un usage tel). On a cité la forêt, bien qu'elle soit aujourd'hui absorbée dans le domaine d'État ; les terres proprement communales, *arḍ djama'iya* (ailleurs, en pays Jbala, on trouve aussi *ḥerem, ḥarim, marfaq, chiya', saḥa*...), comme il en existe à Bni Gorfet, longue bande qui occupe les dernières pentes avant la plaine, au-dessous de chaque village. Jusqu'à ces dernières trente années, c'était une réserve de pâturage pour les familles sans terre ; on y pratiquait aussi un partage entre les familles pour un labour d'appoint, les lopins ainsi constitués ne pouvant être cédés en location ni hérités par les femmes (disposition exceptionnelle chez les Jbala où les filles ne sont pas privées de leurs droits sur la terre)[383]. À la veille du *soq*, les commerçants étrangers à la tribu avaient le droit d'y laisser paître trois jours de rang le bétail qu'ils étaient venus vendre. Cette institution n'a pas survécu à l'augmentation du bétail qui a imposé une dispersion au-delà des zones habitées et cultivées. Etait-ce une institution commune chez les Jbala ? George Joffé (1980) mentionne à propos des Ghzaoua et des Rhona que « *previously, collective ownership with private usufruct (was) subject to periodic redistribution*. »

Il existe encore d'autres espaces communs livrés au pâturage. Ainsi les sentiers et les limites entre parcelles quand, en hiver, l'herbe y est haute. Il est admis que le bétail broute l'herbe de ces espaces intermédiaires, lorsque, venant le matin du village, il traverse la partie de la plaine semée en blé-orge pour se diriger vers la partie basse alors en herbe et qui sera semée au printemps en sorgho. En revanche, l'année suivante, après la rotation des cultures, il n'aura pas accès à l'herbe de ces espaces intermédiaires sur la sole à blé-orge : un garde surveille la limite entre les deux soles pour lui interdire de sortir de la zone herbeuse, celle qui recevra au printemps le sorgho et qui est cette année-là la plus proche du village. Ce garde, *geddal*, le plus souvent un paysan sans terre, a déjà été évoqué. Mais les *geddala*

383- C'est la même situation dans l'ensemble du Maroc, le problème est sérieux et des groupes de femmes (les Soulaliyates) se sont élevées contre cette disposition qui les écarte des terres collectives. Des actions sont en cours.

sont chargés d'une autre surveillance, celle de l'*agdal*, terrain réservé à l'herbe que toutes les familles du village ont le droit de couper (*yḥtech*), ce qui se fait avec la faucille. L'*agdal*, terme indiscutablement berbère, est un vocable et une institution connus dans tout le Maroc. Ici, les zones réservées à l'*agdal* alternent chaque année en suivant les céréales d'hiver dans leur rotation. Les terrains sont toujours les mêmes dans chacune des deux soles ; ceux qui sont dans la sole qu'on destine au sorgho ne sont donc pas en défens (*l-agdal raqed*)[384].

À Bni Gorfet, dans le finage du village de Lehra, voici les parcelles communales réservées à l'*agdal* : dans *l-oṭa l-fuqi*, Awlef l-Kbir, Awlef l-Sghir, Azghar, toutes trois contiguës ; dans *l-oṭa l-taḥti*, Jmi'at et 'Achiba. Le terme *azghar* est bien connu (on sait que c'est, en plaine, le lieu de pâturage des montagnards lors de leur transhumance d'hiver) et sa présence ici est sans doute à mettre simplement au compte du fond toponymique amazighe général dans la région, d'autant que le village voisin, Buhenni, a lui aussi une parcelle en défens portant ce nom. Encore une fois, l'enquête dialectologique étendue à l'amazighe s'avère un auxiliaire indispensable de l'étude des institutions rurales de cette région.

Le pâturage peut encore se pratiquer d'une autre façon : le bétail est lâché dans la forêt (*l-ksiba meṭloqin fi djbel*). Ce peut être parfois des caprins, comme on me l'a signalé chez les Ghmara, mais plus souvent du gros bétail. Il revient quand il n'a plus rien trouvé à manger, à moins que son propriétaire n'aille le chercher. En effet, on ne le laisse en général pas toute l'année mais seulement au printemps, période parfois prolongée jusqu'aux moissons où on le mènera sur les chaumes. Tous les propriétaires d'un village ne s'y livrent pas, certaines conditions doivent sans doute l'imposer et, parmi elles, tout simplement le fait que l'animal ait échappé à la surveillance du berger. Il lui arrive ainsi d'être abandonné à son sort plusieurs années de suite et de s'ensauvager au point de ne pas se laisser capturer ; il est alors abattu pour sa viande. Cette pratique était-elle répandue dans l'ensemble du pays Jbala ? Il y faut, semble-t-il, un contexte de relative rareté du bétail et surtout d'impraticabilité du terrain avec, notamment, une forêt dense et étendue[385]. Aujourd'hui, ces conditions ne se retrouvent plus que le long

384- Littéralement : « dort ».

385- Un informateur en faisait état dans le Fahs de Tanger, à une époque plus ancienne :

de la grande dorsale qui court du détroit au Rif central, parallèlement à la côte méditerranéenne.

En complément à ces informations, il vaut de reproduire des indications produites au début du siècle :

« [il arrive] qu'au printemps les vaches poursuivies par les taureaux sont repoussées par eux dans la forêt et qu'ils y restent par paires ; les vaches y vêlent et il se forme ainsi de véritables troupeaux de bœufs sauvages (...), et des battues » [sont nécessaires pour les reprendre.] « Les propriétaires des animaux devenus ainsi sauvages perdent leurs droits de propriété sur eux, et ces animaux appartiennent à l'ensemble de la communauté (...) [à laquelle] appartient la forêt. Les animaux sont chassés, pris et mangés par la communauté. »[386]

Bêtes égarées ou formule d'appoint à l'élevage ? Ou modes complémentaires ? C'est l'occasion de rappeler que le marquage des bêtes n'est pas courant : si on le pratique systématiquement sur les moutons, par une entaille ou un trou dans l'oreille (*rchem*), on se contente de marquer (au feu : *ṭaba'*) entre bovins et montures seulement celle des bêtes qui sortirait de l'ordinaire.

4. L'assolement collectif en Méditerranée

L'assolement biennal associant, sur le mode communautaire, cultures d'hiver et cultures de printemps, pour être exceptionnel au Maroc[387] n'est pas nécessairement tel dans l'ensemble méditerranéen. Témoin ces deux exemples – les seuls dont j'aie eu connaissance[388] –, l'un dans la presqu'île

---

région de plaines et de collines, mais population rapportée d'origine montagnarde (Rifains et Jbala).

386- Michaux-Bellaire, 1911 : 208-209.

387- En réalité, il faudrait pouvoir s'assurer de cette exceptionnalité. Le hasard d'une soutenance a permis à Côte de relever en pays 'Abda la même pratique : « Dans chaque quartier correspondant à un type de sol défini, toutes les parcelles individuelles portent une même culture et la succession est biennale. Une année, le quartier sera cultivé en céréales d'hiver, principalement l'orge ; l'année suivante, il portera du maïs, des légumineuses ou sera laissé en jachère suivant le régime des pluies et la nature du sol. (...) La pratique collective prime sur toute autre considération individuelle » (Behri, 1997).

388- Geneviève Bedoucha, dans un très bel article (Bedoucha, 1986), présente la culture du sorgho dans les hauts plateaux du Yémen. On y est à la fois très bédouin dans ses valeurs et son modèle social et résolument paysan et sédentaire. (L'auteure souligne l'apparent paradoxe de cette tradition, à la fois villageoise et tribale.) Grâce à la mousson, deux saisons de pluies en font la culture principale. L'alternance avec le blé et l'orge est mentionnée, mais non ses modalités.

de Collo, en Algérie, l'autre dans la région d'Irbid, en Jordanie. Le premier est décrit par Marc Côte. Il est identique au système en vigueur chez les Jbala, sauf en deux points : les cultures de printemps (ici, « *rbaïa* », de *rabi'*, printemps) consistent exclusivement en légumineuses, il n'y a point de sorgho apparemment ; les cultures d'hiver (« *chetouiya* », de *chita'*, hiver) sont partagées en deux, le blé dur étant dissocié de l'orge, ce qui donne un système à trois soles et donc une rotation triennale :

« La plaine de Collo [à l'ouest de Skikda] est une petite plaine alluviale et littorale (...) qui a échappé totalement à la colonisation (...). Les terres sont morcelées à l'extrême (...) mais le paysage présente une organisation par grands ensembles (...). C'est là le fait d'une organisation en soles de cultures collectives comportant l'interdiction de cultures hétérogènes (...). Cet assolement collectif permet la vaine pâture sur la jachère d'hiver et sur les chaumes en été. (...) Les pratiques communautaires se maintiennent à travers le gardiennage du bétail : les bovins d'un certain nombre de propriétaires sont groupés en troupeaux de 30 à 40 bêtes, chaque propriétaire assurant à tour de rôle le gardiennage. »[389]

Portons-nous loin de là, dans un contexte humain et physique somme toute assez différent, au nord-ouest de la Jordanie, à proximité du lac de Tibériade, de la ville d'Irbid et de la frontière syrienne[390]. Ainsi le village de Khanzira : adossé à la forêt, à 700 mètres d'altitude, il domine la plaine qui mène à la vallée du Jourdain. Sur cette plaine, les villageois pratiquaient dans les années trente une rotation triennale : les parcelles étaient réparties en deux grandes soles (*mucha'* [391]) où alternaient cultures d'hiver (blé, orge) et de printemps (sorgho – *Indian sorghum* –, légumineuses, melon), avec une année réservée à la jachère. Martha Mundy a bien voulu me préciser :

« En général, mes recherches apportent un soutien à votre thèse principale : la rentrée collective des troupeaux sur les champs après moisson engendre une discipline collective quant aux types de culture (blé à côté de blé, légumineuses à côté de légumineuses, etc.). Ceci ne se traduit pas forcément en cultures organisées de façon collective ni en redistribution collective des terres mais en contraintes/disciplines

---

389- Côte, 1988 : 56.

390- Mundy, 1994 : 64, 66, 70.

391- *Mucha'*, plus exactement et en première approximation, « désigne la propriété foncière dans les communautés villageoises du Levant où la terre était détenue en quote-parts et soumise à des redistributions périodiques » (Mundy, 1997).

avec une institution tel un mukhtar et un garde-champêtre imposant le même type de culture sur les sols voisins/blocs de champs et la coordination des moments de semence et de moisson (...) »[392]

Est-ce à dire qu'on a là les reliquats d'un système généralisé qui mettait à profit les conditions climatiques favorables, lorsqu'elles existaient, sur l'ensemble du pourtour du bassin Méditerranéen ? Rien n'est moins sûr. Pour deux raisons. D'une part parce que, dans l'Europe méridionale d'avant la révolution agricole, le système en faveur était un assolement biennal (céréales/jachère associant l'olivier et la vigne) conduit à sa guise par chaque exploitant. Cette organisation de type « individualiste » s'opposait au système nord-occidental (de la moitié nord de la France à la Scandinavie, des îles Britanniques à la Pologne) qui pratiquait, lui, un assolement triennal, céréales d'hiver/céréales de printemps/jachère :

« L'alternance se faisait d'un bloc, grâce aux regroupements des quartiers en trois « soles » représentant trois secteurs distincts du terroir villageois. En plus de cette servitude collective majeure qui marquait vigoureusement l'emprise de la collectivité sur l'individu, mis dans l'impossibilité de choisir ses productions et ses méthodes de culture, bien d'autres usages communautaires s'imposaient à chacun. Particulièrement importante apparaissait la vaine pâture, obligatoire : le troupeau commun, formé de bestiaux de tout le village, était gardé par des pâtres ou des bergers publics. Cette méthode fournissait une ressource considérable à l'élevage ; une fois la récolte faite, toutes les terres étaient mises à la disposition du bétail (...) »[393]

On ne peut qu'être frappé par cette convergence des procédés de mise en valeur du sol dans deux aires aussi éloignées. Toutefois, la réduction de la situation régnant de ce point de vue en Europe à deux vastes aires, méditerranéenne et nord-occidentale, est sans doute à manier avec prudence. Trochet décrit, pour ce qui est de la France, une situation plus complexe. S'il confirme l'apparition de l'assolement triennal « dès la fin de la période carolingienne », il limite la rotation collective :

« principalement au Bassin parisien, sans jamais le recouvrir totalement »[394] *; [et s'il assigne] « dans certains cas, comme en de nombreuses régions de l'Europe centrale et orientale, et probablement dans la France de l'Est, l'initiative seigneuriale en vue d'augmenter la production céréalière » [il y voit ailleurs] « une pure initiative paysanne » [comme dans le bassin de l'Escaut] (op. cit. : 50).*

Par ailleurs, il rappelle la présence dans le Pays basque et la Gascogne pyrénéenne, d'un système à assolement et rotation biennaux collectifs, avec le millet (*Panicum millaceum*) comme culture de printemps – jusqu'au XVIIe siècle, où le maïs le remplace (*op. cit.* : 81) ; et un autre en Loire-Atlantique, au XVIIIe siècle (*op. cit.* : 14)...

D'autre part – et ceci va dans le même sens – parce que, sur l'ensemble du pourtour du bassin Méditerranéen, ce que l'on sait des façons culturales et des techniques agricoles montre qu'une grande diversité est de règle, au-delà de certaines constantes bioclimatiques ou civilisationnelles. Je n'invoque, par ce second terme, que le fait indéniable que les différentes rives de cette mer intérieure ont été à plusieurs reprises réunies, en tout ou partie, sous une autorité ou, au moins, un ordre commun, facteur favorable sans doute à un certain brassage des hommes et des idées.

Conclusion

Qui n'en est pas une.

Je m'étais déjà heurté, à propos de quelques procédés techniques propres aux Jbala, à ce type de situation où la diversité au plan national, manifestation de la diversité au plan méditerranéen, faisait parfois de certaines régions où elle se concentre, des îlots d'étrangeté. Sur la presque dizaine de traits culturels relevant de la sphère matérielle qui m'étaient apparus comme propres aux seuls Jbala : moulin à bielle mû à la main pour la farine, chute d'eau verticale pour le moulin, pressoir domestique, grenier sur pilotis, baratte à piston pour le beurre et le petit lait, joug de cornes, fixation de la meule de paille, couverture de la maison en chaume avec toit à double pente, assolement et gardiennage collectifs, ces deux derniers (chaume du toit et gestion collective) sont les seuls qui se retrouvent pratiquement dans l'ensemble du pays Jbala.

S'ils apparaissent tous, au premier abord, exclusifs des Jbala, il y a en réalité des exceptions. Deux (le moulin à bielle et la baratte à piston) sont aussi présents dans le Sous, à l'autre extrémité du pays. D'autres débordent sur leurs voisins immédiats : la meule de paille dans le Rif oriental ; le toit de chaume, le joug de cornes et le grenier sur pilotis, présents aussi chez

392- Mundy, correspondance du 18.12.1996.
393- Encyclopaedia Universalis, article « Agricole (révolution) ».
394- Trochet, 1993 : 49.

les Ghmara. C'est vrai encore de l'assolement et du gardiennage collectifs qui, sans doute, se retrouvent, ou ont existé, dans quelques autres régions du Maroc.

Dernière remarque, ils ne sont jamais tous réunis au sein de la même tribu. Au mieux pourrait-on esquisser des sous-ensembles où se retrouveraient deux ou trois d'entre eux, à quoi s'ajouteraient, bien sûr, les deux faits indiqués comme pratiquement généralisés : toit et pratiques agricoles collectives. Dans un milieu aussi homogène du point de vue physique et culturel et par ailleurs relativement peu étendu, comment comprendre ces frontières intérieures en l'absence, par exemple, de données précises sur les migrations de tribus ou de groupes infra-tribaux ?

Sans doute faut-il admettre qu'est trop embrouillé, pour qu'on puisse toujours le démêler, l'écheveau des facteurs qui expliquent la présence d'un fait technique : élaboration locale, emprunt, continuité culturelle... ? Aussi ne tirera-t-on pas de conclusion de la double constatation que l'on a faite à propos du système agricole en vigueur chez les Jbala : il semble bien qu'il soit rare en Méditerranée (on a cité la presqu'île de Collo en Algérie et la région d'Irbid en Jordanie ; mais peut-être manque-t-on d'observations ?) et son équivalent n'a existé, pour l'essentiel, qu'en Europe nord-occidentale et centrale, dans un contexte naturel et humain fort différent.

On n'a pas plus tiré de conclusions quant aux manifestations insolites relevées dans le patrimoine technique de cette population. Les faits ne sont pas (encore ?) assez parlants.

Ce qui n'en aiguise pas moins la curiosité.

PASSÉ ET PERSPECTIVES

IX
Un récit fondateur : les Swasa et le Rif[395]

Je saisis l'occasion de ce que, dans l'intitulé de notre rencontre, il nous est proposé, avec « récit », une catégorie finalement assez neutre, pour ne pas m'engager dans une récapitulation critique des définitions respectives du conte, de la légende et du mythe. D'abord, parce que les opinions les plus éclairées dans ce domaine – qui n'est pas le mien – ne coïncident pas toujours. Ensuite, parce que, une fois n'est pas coutume, cette question de définition ne me préoccupe pas trop ici. Peut-être ai-je tort.

Il me resterait toutefois à justifier la qualification de « fondateur » attribuée au récit que je propose. Sans doute est-ce, de ma part, volonté de donner ses lettres de noblesse à un récit qu'on retrouve certes un peu partout dans une région bien circonscrite sans que ses populations, d'une part, ne lui accordent de distinction particulière et, d'autre part, ne se reconnaissent une origine commune. Comment, en effet, un récit servirait-il de socle commun à des groupes qui s'affirment si distincts ? Disons que, s'il est « fondateur », ou « d'origine », c'est en creux, en ce que, exposant les circonstances de la disparition d'une population présentée comme indigène, il fournit l'acte qui, en quelque sorte, éclaire la naissance des différents groupes actuels.

1. Le cœur du récit

Les éléments minimaux à partir desquels on peut considérer ce récit comme assuré sont au nombre de quatre :

395- « Un récit fondateur dans le Nord-Ouest du Maroc », Actes du colloque de Kénitra (17-19. 12.1997), *Contes et récits. Instruments pédagogiques et produits socioculturels,* Textes réunis et introduits par Messaoudi et Zouggari, FLSH de l'Université Ibn Tofaïl, Kénitra, Groupe Pluridisciplinaire d'Étude sur les Jbala, Groupe de Recherches et d'Études sur le Conte, Rabat, 1999.

— la région (essentiellement la chaîne du Rif), avant d'être occupée par ses habitants actuels, l'était par une autre population nommée « Swasa » (sing. Soussi) ;
— celle-ci en est chassée par une catastrophe ;
— elle a eu le temps, avant de partir, d'enfouir ses richesses sur place ;
— aujourd'hui encore, il arrive que ses descendants viennent du Sous pour, grâce à leur « science », les localiser et les déterrer.

Sur ce schéma viennent se greffer de nombreuses variantes qui vont être examinées.

2. Le champ d'extension du récit

Le récit apparaît au premier abord circonscrit à l'ensemble de la chaîne du Rif. On le trouve en effet chez les Jbala, les Ghmara, les Senhaja et les Rifains. Il importe de savoir, pour une meilleure compréhension des conditions qui l'entourent, que ces quatre groupes sont différents. Notamment par la langue, les premiers étant arabophones, d'une variante dite « montagnarde » ; les seconds l'étant également mais avec une plus forte présence des traces d'un parler berbère ; les troisièmes plus berbérisés qu'arabisés ; les derniers étant, sauf autour de Bni Bou-Frah, totalement berbérophones.

Autre précision, les populations de la moitié occidentale de la chaîne étaient connues, jusqu'au XVIIe siècle semble-t-il[396], sous le nom de Ghumāra, nom qui n'a ensuite plus subsisté que chez un petit groupe de tribus qui dévalent de la grande dorsale calcaire jusqu'à la Méditerranée. Le reste du Rif occidental, y compris le bassin de l'Ouergha, porte, depuis, le nom de Jbala, « gens de la montagne ».

Le récit déborde-t-il ces montagnes ? Des sondages l'attestent sur les plaines atlantiques, à l'ouest de la chaîne, en tout cas dans le Fahs de Tanger. On sait que cette bande littorale, ainsi que les collines pré-rifaines qui bordent Meknès et Fès, constituaient dans le Maroc médiéval une voie stratégique vers al-Andalus, contournant le Rif par l'ouest depuis les capitales impériales jusqu'à la zone portuaire située sur le détroit de Gibraltar. Pour en assurer la sécurité et contrôler en particulier les montagnards du Rif, les différentes dynasties à partir des Almohades (et particulièrement

396- Al-Figuigui, 2001.

Ya'qūb al-Mansūr qui amena à cet effet au Maroc des Hilaliens Riah, à la fin du XIIe siècle) y ont installé des tribus « guich ». Ces tribus « militaires », auxiliaires du pouvoir, constituaient un peuplement de type bédouin, dans sa langue et dans son mode de vie, qui absorba les éléments originaires de la montagne encore présents. Sauf toutefois entre Larache et Asilah, sur un petit plateau boisé occupé par une population mixte (les Swahliya) qui emprunte de nombreux traits au parler et à la culture matérielle des Jbala, et dans le Fahs de Tanger, peuplé au XVIIe siècle, après la libération de cette ville, par des contingents originaires du Rif oriental. Les populations de ce bas-pays, de par leur installation relativement récente et leur qualité d'éleveurs transhumants, sont à l'évidence un milieu culturel très hétérogène à celui de leurs voisins montagnards. Si, néanmoins, le récit est parfois présent, cela est probablement à mettre davantage au compte de la circulation qui se produit nécessairement entre populations limitrophes qu'à une production endogène. Il faudrait cependant avoir pu vérifier ce qu'il en est chez les populations qui bordent la chaîne du Rif au sud-est et à l'est, c'est-à-dire de la trouée de Taza aux Bni Snassen.

3. Les sources

Mission Scientifique du Maroc :

« La légende a conservé le souvenir de la présence des Soûsis à l'ouest du Maroc septentrional. Chassés du pays par une invasion, ils s'enfuirent précipitamment vers le Sud, après avoir enterré leurs trésors (argent, cuivres, etc.). Il est de notoriété publique chez les indigènes que de nombreux gens du Soûs détiennent encore des teqiidât *ou* teqâid *(notes) portant l'endroit où ces trésors ont été cachés, et que certaines de ces notes ont été confirmées par les faits. Cette particularité expliquerait aux yeux du peuple la présence actuelle de nombreux Soûsis dans les villes du Nord-Ouest du Maroc : ils seraient revenus dans leur ancien pays pour y retrouver les trésors laissés par leurs ancêtres. »*[397]

Colin : il donne la première version complète du récit qu'il a recueillie à Chefchaouen auprès d'un lettré originaire du Pays ghmara. La voici :

« Les anciens habitants du pays des Ghmāra étaient les « hal Sūs *», berbérophones (...).*

397- Mission Scientifique, 1921 : 45-46.

*Ils furent chassés de leur habitat par une pluie (ou par un brouillard) qui persista durant sept années ; mais, avant de partir, chacun d'eux enterra ses richesses sur place, en prenant la précaution d'en noter la situation exacte sur un billet (*taqyīd, *plur.* tqāid*). Et, effectivement, assurent les Ghmāra actuels, il arrive fréquemment dans le pays de voir venir du Sūs des gens munis d'indications leur permettant de retrouver les trésors laissés par leurs ancêtres.*

À la suite de l'exode des hal Sūs, le pays demeuré désert fut repeuplé (...) »[398]

Colin s'appuie sur le volume cité plus haut de la Mission Scientifique du Maroc et sur une brève allusion dans un autre volume[399] pour préciser un point qui sera repris plus loin :

« (...) La croyance générale des Ghmāra à l'occupation ancienne de leur pays par une population qu'ils appellent "hal Sūs", "gens du Sous", [est une] croyance d'ailleurs partagée par tous les habitants du Nord-Ouest marocain. »[400]

Hart : en essayant de retracer les origines des Aith Waryaghar, l'auteur rencontre une tradition. Avant ces derniers,

« these original inhabitants were Susis, who left much tresors buried there (...), and who were chased out by a very dense fog lasting for seven days. »[401]

« Les habitants d'origine étaient des Soussis qui laissèrent de nombreux trésors enterrés là (…) et qui furent chassés par un brouillard très dense qui dura sept jours. »

Caro Baroja : dans son enquête sur les Ghmara, l'auteur rapporte :

« Según una tradición hubo, en efecto, un momento en que la gente del Sus pobló Gomara, pero habiendo sobrevenido sietes años de contínuas nieblas se volvieron a su país, dejando aquelle tierra casi deshabitada. Sin embargo, los susies (considerados en el N. como grandes magos y en trato con los demonios) han vuelto de vez en cuando, con planes y escritos de sus antepasados, para localizar tesoros y minas que dicen existen en las montañas.

Según otra tradición el territorio del Sus llegó en un tiempo hasta Gomara. »[402]

« Selon une tradition, il y eut, en effet, un moment où les gens du Sous peuplèrent Ghomara, mais sept années d'un brouillard continu étant survenues, ils retournèrent

398- Colin, 1929 : 48-49.
399- Mission Scientifique, 1921 : 46.
400- Colin, *op. cit.* : 46.
401- Hart, 1976 : 239.
402- Caro Baroja, 1957 : 147.

dans leur pays, laissant cette terre presque déserte. Cependant, les Soussis (considérés dans le Nord comme de grands magiciens et en relation avec les démons) sont revenus de temps en temps avec des plans et des écrits de leurs ancêtres pour localiser les trésors et les mines qu'on dit exister dans les montagnes.

Selon une autre tradition, le territoire du Sous arrivait à un moment jusqu'à Ghomara (…) »

Pascon et Wusten : lui consacrent plusieurs pages à propos des Bni Bou-Frah, avec une version enrichie de l'intervention de deux autres éléments : le grand saint de la région, Mouley ʻAbslem Ben Mchich, et l'envahisseur portugais (Bordgiz)[403].

4. Les variantes

Ces versions, dans leur diversité, sont toujours actuelles. J'en ai recueilli une chez les Bni Gorfet qui intègre Mouley ʻAbslem dans les mêmes termes que les Bni Bou-Frah. Plus systématiques sont les rapports de stage des étudiants de l'Institut Agronomique et Vétérinaire-Hassan II de Rabat, grâce auxquels nous disposons d'une série significative de variantes.

Les Bordgiz : quand ils apparaissent, ils entretiennent deux sortes de rapports avec les Swasa : ou bien ils les affrontent, et les Swasa restent alors fidèles à leur devoir religieux (le *jihād*) ; ou bien ils collaborent et voilà expliquées l'origine de leur prospérité et les raisons de leur fuite (châtiment) ; et, dans ce cas, il est souvent précisé que cette collaboration prend la forme d'un troc à poids égal entre leur blé et l'or portugais.

Mouley ʻAbslem : la référence à l'ermite du Jbel ʻAlam (V-VI[es]/XII-XIII[es] siècles) n'est pas générale, on l'a vu. Quand elle se produit, soit on attribue à Mouley ʻAbslem la paternité du fléau qui chasse les Swasa, et c'est en général le cas lorsque ceux-ci sont présentés comme des collaborateurs des Portugais. Soit on le présente comme l'intercesseur auquel les Swasa, menacés, s'adressent. Dans ce cas, son action se glisse dans le schème du récit, qui veut le départ des Swasa et le maintien de leurs richesses sur place, sans le déranger de son fait : en effet, il refuse d'intervenir auprès de Dieu pour faire cesser le fléau, dans une volonté affirmée de ne pas interférer avec les décrets divins ; il accepte néanmoins d'étendre sa garantie (*ḍamen*) sur

403- Pascon et Wusten, 1983 : 55-60.

les biens de cette population. Habilement, cette solution confirme un trait de l'enseignement du saint à qui la tradition savante attribue une volonté de soumission absolue aux décrets divins, illustrée notamment par le refus d'adresser ou de transmettre toute prière, tout désir personnel qui viseraient à modifier le cours des choses : l'accomplissement naît de la disponibilité totale de la créature à la volonté du Créateur.

Le récit peut alors fonctionner à ses deux niveaux essentiels : rappel « historique » d'un passé originel (le nord-ouest du Maroc est un « Sous ») et confirmation de ce fait dans l'expérience quotidienne des populations actuelles (des Soussis viennent régulièrement, pratiquement sous leurs yeux, chercher ces trésors enfouis par « leurs ancêtres »).

Nature du fléau : c'est le plus souvent un *cherqi*, un vent d'est comme il s'en produit régulièrement dans la région, mais d'une nature particulièrement violente, brûlante et d'une durée suffisante pour confirmer son caractère hors norme. Ou simplement une longue sécheresse, ou bien un brouillard persistant, ou des nuées de moustiques, une famine, une invasion, un déluge...

Des ornements peuvent s'ajouter. Par exemple :

« Le brouillard durait ; un jour un grain de raisin tomba du bec d'un oiseau ; les gens comprirent qu'ils étaient déjà à la fin de l'été alors que [du fait de l'état du ciel] ils se croyaient en hiver (…) Ce vent était si violent qu'un jour il arracha ses vêtements à une jeune fille, en présence de son père qui, de honte, s'exila et, avec lui, la population. »

Ici, le désordre intervenu dans la nature est redoublé par une transgression dans l'ordre moral.

5. Les thèmes universaux

La chasse aux trésors : au Maroc, et plus généralement au Maghreb, on prête aux gens du Sous actuel le pouvoir de découvrir les trésors enterrés. Je m'appuierai sur trois auteurs.

Colin :

« Dans les légendes marocaines, le nom de "hal Sūs" *ou Swāsa, "gens du Sous", est très fréquemment mis en rapport avec l'exploitation des richesses du sous-sol : trésors et minerais. Les gens du Sous ont d'ailleurs acquis une réputation méritée comme bijoutiers et armuriers, et aussi comme magiciens.*

Sur la croyance générale, au Maroc, à l'existence de richesses enterrées par les anciens occupants du pays, voir le chapitre consacré par Léon l'Africain (éd. Schefer, II p. 162) aux kannāzin *de Fès qui recherchaient les trésors "délaissez et enterréz par les Romains, lorsque l'empire d'Afrique leur fût ôté et qu'ils s'enfuirent vers la Bétique d'Espagne". »*[404]

Ce passage de Léon l'Africain-Hassan al-Wazzan est analysé plus largement par Gabriel Camps. J'en relève ceci pour mon propos :

« Dans l'ensemble du Maghreb (...) les récits [de recherche de trésors] mettent presque toujours en cause des Marocains. (...) De nos jours ces chercheurs, quelque peu sorciers réels ou mythiques sont considérés le plus souvent comme originaires du Sous ou de la Séguia el-Hamra.

Au Maghreb, toute découverte de trésors est attribuée à des pratiques magiques ou à des secrets révélés par des personnages mystérieux. C'est en effet un thème universel mais particulièrement développé dans les contes musulmans et orientaux que celui de trésors gardés par des dragons, des fées ou simplement enchantés de telle sorte que seule la possession d'un talisman, la connaissance d'une formule magique ou de certaines pratiques secrètes permettent l'appropriation de ces richesses. » [405]

La « garantie » posée par Mouley Abslem sur les richesses enterrées par les Swasa, qui les scelle en fait, est sans doute à rapprocher de ce genre d'enchantement. L'épisode du chasseur de trésor soussi qui revient sur la terre de ses ancêtres présente l'intérêt d'ancrer le récit dans un vécu. Les « témoignages oculaires » sur de tels faits sont monnaie courante dans le Nord, jusque dans les villes, et la presse s'en fait parfois l'écho. Ne dit-on pas à Tanger que le petit sanctuaire qui couronnait la colline du Charf a été détruit, il y a quelques années, par les excavations intempestives de tels chasseurs ?

Le troc à poids égal « blé contre or » entre Swasa et Portugais : le thème est accessoire dans le récit fondateur ; néanmoins il renvoie à une tradition historique, bien attestée par les chroniques, qui a trait à la politique commerciale des Saâdiens dont on dit qu'ils exportaient vers l'Europe le sucre de canne, leur principale production, « contre son poids en marbre ». C'est peut-être aussi une figure de style commune dans la littérature arabe, je ne peux en juger.

404- Colin, *op. cit.* : 49, note 1.
405- Camps, 1973 : 215 et 214.

La malédiction qui frappe une région : c'est un thème répandu dans les contextes géographiques et historiques les plus divers ; on connaît les « sept plaies » d'Egypte. Cependant, les causes du fléau qui chasse les Swasa du Nord-Ouest marocain ne sont pas claires puisque plusieurs versions existent : accident de la nature, châtiment divin, défaite militaire ou encore... absence de toute cause. Comme si l'essentiel n'était pas là.

Notre récit étant maintenant assez bien fixé, c'est peut-être le moment d'entamer un premier essai de comparaison avec quelque chose d'équivalent provenant d'un contexte différent. Le travail de notre collègue Ali Amahan nous en sera l'occasion[406]. Il nous offre un détour par une montagne, certes, mais du Haut Atlas : un tout autre monde. La zone d'extension du récit de fondation est réduite au territoire d'une vallée et, cette fois, la cause de la ruine qui la frappe soudain est explicite. D'autres différences sont manifestes mais, en sens inverse, des similitudes viennent rendre compte de l'existence d'archétypes communs au patrimoine du Nord et du Sud marocains, ce qui n'est pas sans signification.

Le récit de fondation du village d'Abadou est schématiquement celui-ci : un saint itinérant passe à proximité ; il est offensé par un groupe de jeunes gens (ils l'ont obligé à danser et, pire, l'ont ainsi mis en retard pour l'accomplissement de sa prière) ; il les punit en tarissant la source principale de la vallée ; ruinée, la population doit s'exiler ; elle sera remplacée par les ancêtres de la population actuelle, mais les ruines de l'habitat déserté sont les témoins du changement de population qu'a connu la vallée. Là encore des variantes apportent des éclairages complémentaires. Pour certains, ce saint sera par la suite un martyr de la lutte contre les *Bordgiz*. D'autres ajoutent que la population chassée se réfugiera dans le Sous. Les points communs avec le Rif sont évidents. Le schème général d'abord : un fléau s'abat sur un pays qui en chasse la population. Et les variantes secondaires : évocation du Sous et des Portugais.

La matière ainsi réunie est bien maigre eu égard à l'abondance de récits équivalents déjà disponibles au Maroc dans la littérature spécialisée ou encore à recueillir. Mais il y a déjà de quoi poser les questions majeures qui me viennent à l'esprit.

406- Amahan, 1983.

6. Questions

Elles sont au nombre de quatre : pourquoi les habitants actuels ne sont-ils pas les habitants originels ? Pourquoi le « Sous » ? Pourquoi les Portugais ? Pourquoi le Rif ?

Les habitats désertés : ils sont légion, au Maroc comme ailleurs, et comme ailleurs ils ne manquent pas de travailler l'imaginaire des populations qui se sont installées dans leur voisinage et qui, de façon générale, ne les « reconnaissent » pas, en rejettent la paternité.

Corollaire : interrogées sur leur origine, nombreuses sont les populations, sous toutes les latitudes, qui se présentent comme venues d'ailleurs et avoir soit remplacé, soit refoulé celles qui les avaient précédées. Thème sur lequel peut se greffer celui de la calamité qui chasse une population et, cette fois, ce n'est pas nécessairement un ressort de l'imaginaire : l'humanité a toujours vécu sur le rythme cyclique abondance/pénurie, elle a l'expérience de ces catastrophes qui viennent régulièrement renverser l'ordre des choses. Aussi, cette première question ne peut être l'occasion de convoquer l'histoire et ne vaut-elle pas qu'on s'attarde davantage.

Les Swasa : leur présence dans ce récit de fondation est autrement troublante. L'Histoire apporte-t-elle des arguments qui l'étayent ? Assurément pas sous la forme d'un vaste transfert de populations dans un sens (du Maroc sud-atlantique au Maroc méditerranéen), ou dans l'autre (retours massifs vers le foyer sud-atlantique). Certes y a-t-il eu de lentes migrations : l'élément Senhaja, qui s'intercale aujourd'hui entre les Jbala de l'Ouergha et les Rifains, semble bien, si l'on en croit al-Bakrī, avoir achevé là (et déjà à l'époque où s'islamisait le pays) une longue marche qui l'a mené des oasis sahariennes jusqu'aux abords de la Méditerranée ; de même, les Rifains actuels, ou une partie d'entre eux, semblent bien issus d'une séculaire poussée zénète vers l'ouest[407].

Une hypothèse est cependant à prendre en considération. Ibn Khaldūn présente le vaste et ancien élément Ghumāra, devenu par la suite Jbala, auquel s'ajoute le résidu qui porte encore ce nom, comme une fraction d'un ensemble Maṣmuda allant du détroit de Gibraltar aux derniers contreforts

407- Voir Terrasse, 1949-1950 : 196-197, et *Encyclopédie de l'Islam*, articles Ṣanhādja et Zenāta.

de l'Atlas atlantique. On trouve ceci dans l'ouvrage déjà cité de la Mission Scientifique du Maroc :

« Au N. et au S. de Salé, deux grandes tribus de cette race [les Maçmoûda], se partageaient le territoire avec le Bou Regreg pour frontière commune : les Ghomara, dont les Beni Hassân sont une fraction, occupaient l'Azghar et le Habt, c'est-à-dire approximativement la région comprise entre l'Atlantique, le Bou Regreg, le Détroit, le Rif et les montagnes des Fichtâla ; les Berghouata étaient installés dans la Tamesna, c'est-à-dire entre le Bou Regreg, l'Atlantique, l'Atlas et les limites orientales du Tadla. »[408]

Colin reprend et prolonge la démonstration :

« À une date encore imprécise, les régions de plaine ayant été envahies par d'autres populations (Senhaja ? Zanata ? Arabes ?), le bloc Maçmuda aurait été scindé et fortement diminué et son habitat se serait trouvé réduit à deux massifs montagneux (...) : celui des Maçmuda proprement dits, dans le Grand Atlas, et celui des Ghumāra. »[409]

Cette hypothèse d'un Maroc atlantique qui aurait été à haute époque uniformément « Maçmuda » nous évite au moins de faire appel à un mouvement migratoire poussant vers le nord (et ensuite vers le sud) une population de langue chleuh dont on s'accorde par ailleurs à souligner la constante sédentarité, à l'inverse de ses voisines orientales. L'opinion de Colin sur l'aspect linguistique est aussi à retenir qui établit, dans ce qui subsiste du substrat berbère du parler en usage chez les Jbala, outre des relations avec le *ṣenhadji* et le *tarifit*, ses voisins, une parenté avec les parlers chleuhs du Sud-Ouest marocain.

Toujours à l'appui de cette thèse, nous disposons de brèves indications provenant de toponymes. On sait que Ksar Es-Seghir a porté le nom de Qaṣr Maṣmuda, et Ksar El-Kebir celui de Qaṣr (ou Suq) Kutama, les Kutama étant définis comme une branche des Maṣmuda. On trouve encore, tout de suite à l'est de cette ville, sur la rive gauche du Loukkos, dans le territoire de la tribu jeblie des Ahl Serif, la fraction et le village de Ketama[410]. Et une petite tribu située à la limite méridionale du pays Jbala qui se nomme Maṣmuda.

408- Mission Scientifique, 1921 : 46.
409- Colin, *op. cit.* : 48.
410- Al-Bakrī, 1913 : 361 *et sq.*, cité dans *Villes et tribus*-IV : 204.

Maṣmuda, peut-être. Mais Swasa ? Colin, mais aussi Montagne[411], suivant la Mission Scientifique[412], s'en remettent à l'opinion d'un auteur arabe du VIIe-XIIIe siècle, Yāqūt, qui attribue à cet ensemble atlantique le nom générique de *Sūs* :

« Le territoire compris entre le détroit de Gibraltar et le Sahara (...), correspond vraisemblablement à celui que les auteurs anciens désignent parfois sous le nom de Soûs. Le Soûs était en effet beaucoup plus vaste qu'il ne l'est aujourd'hui ; il semble même avoir représenté le Maroc ancien. Il s'étendait depuis le détroit, au N., jusqu'au Sahara, au S. (...). Il se divisait en deux parties : le Soûs el-Adnâ et le Soûs el-Aqça (Soûs citérieur ou du N. et Soûs ultérieur ou du S.), séparés l'un de l'autre par l'Atlas. Le premier avait pour capitale Tanger, le second «Tarqala» (Yâqoût, t. III, 1re partie, p. 189 ; 2e partie, p. 532). La dénomination de Soûs el-Adnâ, appliquée à un territoire de plus en plus restreint, a presque entièrement disparu ; le Soûs el-Aqça est devenu le Soûs actuel. »[413]

Un autre classique, al-Muqaddasī (IVe-Xe siècles), distinguait lui aussi un Sūs al-Adnā, avec Fès comme capitale, englobant un Balad Ghumar[414]. Les opinions de Yāqūt et d'al-Muqaddasī sont-elles confirmées ? Il revient aux historiens de trancher. On tient là en tout cas une explication fort bien venue à la présence du nom « Swasa » dans la mémoire des habitants actuels de la chaîne du Rif.

Quoi qu'il en soit de l'Histoire, un fait demeure : cet ethnonyme permet d'établir un lien opportun avec l'autre versant du récit, le « *fqih* soussi » chasseur de trésors. Ainsi se construit une longue séquence où la question des origines est mise en cohérence avec l'expérience quotidienne des populations contemporaines.

Les *Bordgiz*/Portugais : on l'a vu, certaines versions du récit les évoquent. Le Maroc a connu dans son histoire, avant les occupations de type colonial, bien des envahisseurs, Romains, Vandales, Ibériques, sans compter les contacts avec les Phéniciens, les apports arabes puis andalous et les tentatives ottomanes. Les Romains sont rarement évoqués dans la conscience populaire à propos des vestiges antiques, les « Pharaons » leur sont plus

411- Montagne, 1930/1989 : 27.
412- Mission Scientifique, 1921 : 45.
413- Colin, *op. cit.* : 46.
414- Al-Muqaddasī, 1950 : 6.

To the north and south of Salé, two large tribes of this race [the Maçmoûda], shared the territory with the Bou Regreg as a common border: the Ghomara, of which the Beni Hassân are a fraction, occupied the Azghar and the Habt, that is to say approximately the region comprised between the Atlantic, Bou Regreg, Detroit, Rif and the Fichtâla mountains; the Berghouata were settled in the Tamesna, that is to say between the Bou Regreg, the Atlantic, the Atlas and the eastern limits of Tadla.

volontiers substitués. Les Espagnols, pas du tout. Non plus que les Nṣara, « Chrétiens ». Seuls les Bordgiz le sont[415]. Or leur présence sur le sol marocain fut relativement brève, du XVe au XVIe siècle, contre quatre siècles pour les Espagnols. Néanmoins, on attribue assez systématiquement à ces Portugais les ruines d'une certaine importance, même lorsqu'elles sont situées loin à l'intérieur du pays alors qu'en réalité leur occupation n'a jamais été que littorale – ce qui n'empêchait pas que leurs incursions aient pu étendre l'insécurité sur de larges zones.

Est ainsi évacuée de la mémoire populaire la grande confrontation islam/chrétienté qui déchira pendant sept siècles la péninsule Ibérique, si proche et si étroitement associée au destin des dynasties marocaines. C'est le Portugais qui incarne le danger qu'a fait courir l'étranger. Pourquoi lui ? On peut poser la question autrement : qu'est-ce qui explique que ce soient des événements situés à la charnière des règnes wattaside et saâdien qui structurent de façon privilégiée la mémoire collective ? Doit-on faire le lien avec l'explosion du chérifisme ? Mais celle-ci n'est-elle pas elle-même préparée en amont ? Aussi, plutôt que d'invoquer, dans l'ordre du symbole, la bataille de Oued El-Makhazin (la Bataille des Trois Rois, 1578) et la confrontation exemplaire entre le roi Sébastien (figure légendaire au Portugal) et le sultan saâdien Ahmed-le-Doré, n'est-ce pas ce soudain déplacement du face-à-face avec le chrétien, en introduisant dorénavant le péril chez soi, qui change les perspectives ? La prise de Grenade par les couronnes réunies de Castille et d'Aragon a, semble-t-il, moins frappé l'imagination des populations marocaines, malgré les échanges séculaires de populations entre les deux rives musulmanes, que les débarquements portugais qui, en se multipliant à partir du début du XVe siècle, constituent le premier affrontement moderne sur le territoire « national ».

Deux ultimes questions alors : si cette période des XVe et XVIe siècles est bien cruciale, organise-t-elle le souvenir en d'autres champs de la mémoire ? Y a-t-il d'autres périodes de l'histoire du Maroc qui ont marqué avec autant de force l'imaginaire des populations ?

415- J'ai consulté sur ce point l'historien de l'Antiquité Aomar Akerraz qui a bien voulu me confirmer qu'il n'avait pas connaissance d'attribution de tels vestiges à d'autres qu'aux « *Fara'un* » et aux « *Bordgiz* ».

Le territoire couvert par le récit de fondation : la question est du ressort cette fois des spécialistes des contes, mythes et légendes. Est-il habituel qu'un même récit des origines s'étende sur une région de cette étendue, et de surcroît composite ? La zone qui va de la péninsule Tingitane à la Moulouya (un arc de 300 km) est certes homogène par le relief mais guère, on l'a vu, du point de vue des populations. Qu'une même tradition la traverse, montage complexe et original d'éléments attestés ici et là au Maroc, reste une interrogation tenace pour l'observateur.

X
Devna, *debna*, *demna* : étymologie et histoire chez les Grafṭa[416]

1. D'un toponyme au mythe

Il y a un chassé-croisé à première vue assez déroutant autour des toponymes *demna* et *debna*. Il met en jeu le parler local et l'arabe classique, l'histoire des savants et les traditions culturelles et culturales des paysans. Ainsi, on croit tenir un doublet, les deux variantes d'une même notion qui éclairerait la toponymie en établissant un lien, comme c'est souvent le cas, entre les particularités du lieu et le lexique local. Mais à mesure que l'on se rapproche des conditions concrètes, l'unité qu'on soupçonnait entre les deux termes, puis entre ceux-ci et le terroir, se délite. Pourtant l'élucidation de leurs rapports, par la mise en commun de méthodes scientifiques spécifiques, notamment celles de l'archéologie, de l'ethnologie et de l'histoire, va permettre une avancée modeste mais utile dans la connaissance d'une région dont nous ferons des Bni Gorfet (ou Grafṭa)[417], le centre.

Interrogeons d'abord le monde rural. Ces deux vocables appartiennent bien au lexique de la vie agricole : le *Kazimirski* les cite, mais s'il consacre près d'une colonne et demie à la racine *DMN*, il n'a que deux lignes pour *debna*. Le *Laoust* est disert à propos du premier, mais ignore le second[418].

416- « *Devna*, *debna*, *demna* : étymologie et histoire chez les Grafṭa », inédit.
Ce texte était censé venir en complément de celui consacré au site de Hajrat al-Nasr (En-Nser) / Sidi Mezwar, après la mission conduite en juillet 1993 par Al-Figuigui, Cressier, El-Boudjay, Vignet-Zunz : voir Cressier *et al*., 1998-a.
417- Variante usuelle pour Bni Gorfet, ancienne tribu aujourd'hui commune rurale, à 35 km à l'est de Larache, sur les premiers contreforts occidentaux de la chaîne rifaine.
418- Laoust, 1920/1983 : 259.

Le *Lisān al-ʻArab* fait de même. Le *Prémare* les ignore tous deux[419], ce qui rétrécit nos sources marocaines. Prenons le *Kazimirski*. Pour le verbe *damana*, il donne :

« Préparer la terre en y mettant de l'engrais (...) ». Puis : « dimnatun, plur. dimnun, dimanun *: 1. Tas de fumier. 2. Traces d'un campement ou du séjour des bestiaux dans un endroit, comme les cendres, le fumier qui rendent le sol noir. De là 3. Alentours d'une maison, d'une tente (dont le sol est ordinairement couvert de fumier, de cendres, etc.). (...) »*

À *damana*, il renvoie à une racine proche :

« damala *: 1. Préparer la terre en y mettant de l'engrais. (...).*

Damālun *: 1. Ordures, débris, détritus que la mer jette sur le rivage. 2. Fiente et autres ordures que les bestiaux écrasent en marchant dessus. 3. Fumier (...) »*

Pour *debna*, il est sommaire :

« dibnun *: enclos pour les bestiaux en plein champ. »*

Certes, on notera qu'entre le m de *demna* et le /*b*/de *debna* l'alternance est possible car il s'agit de deux bilabiales[420]. On peut alors voir en *debna* une variante locale de *demna*. Mais dans quel parler ?

Nous avons, donc, d'après le *Kazimirski*, trois formes voisines qui gravitent autour de l'association : troupeau – fumier (déjections) – champ (fertilisé). Le *Hans Wehr* confirme : il donne pour *damana* comme pour *damala* « *to fertilize, manure, dung* » ; mais pas de *debna*. Le terme est attesté aux origines de la civilisation arabo-islamique, comme le confirme le *Lisān al-ʻArab* qui le relève dans un contexte bédouin (puisqu'il y a mobilité de l'occupation du sol) :

« dimnatu al-dār : aṯaru-hā *: « la* dimnah *de l'habitation : sa trace » ;* al-dimnatu aṯaru al-nās wa mā sawwadū, (...) min aṯāri al-baʻar, wa ghayrihi *(« la* dimnah *c'est la trace noircie laissée par les gens, par les excréments des bestiaux, etc… ») ».*

Quant au terme *damālu*, il renvoie à toutes sortes de déchets (comme pour le *Kazimirski*). Bien qu'il y ait parenté sémantique, ces deux termes ne font pas un doublet, le premier porte l'idée d'une persistance de la trace,

419- *Prémare*, 1994, t. 4.
420- Voir en arabe marocain : *sarjeb* pour *sarjem* (fenêtre), *rajeb* pour *rajem* (le 7e mois), etc.

alors même que le déchet a disparu ; le second se rapporte au déchet lui-même[421]. En Afrique du Nord, c'est sans doute *demna* qui est la forme la plus largement distribuée, elle désigne le plus souvent un petit champ sur le devant (ou autour) de l'habitation, engraissé par les déjections du bétail et par les ordures ménagères et qui donne de ce fait de belles récoltes.

Le *Dozy* et le *Hans Wehr* ajoutent un sens qui nous rapproche cette fois de l'Histoire (et que nous laisserons momentanément de côté). Le premier, après le verbe *damana* :

« engraisser, fumer une terre (...) ; al-turbah al-mudammanah*, terre près d'endroits habités et à laquelle s'est mêlé le fumier des animaux »,*

complète en effet *dimnah* par :

« vestiges, ruines d'une forteresse, d'une ville, selon Quatremère (Histoire des sultans mamlouks) et, selon al-Makari (Analectes sur l'histoire et la littérature des Arabes d'Espagne), les ruines d'un palais. »

Ce que reprend le *Hans Wehr*, avec moins de précision :

« dimnah*, vestiges or remnants of a dwelling, ruins. »*

Le *Kazimirski* ne localise en général pas ses définitions et c'est particulièrement dommage pour *debna* qu'il est le seul à relever. Le *Laoust*, en revanche, situe systématiquement son lexique dans l'ensemble marocain et parfois au-delà. Ainsi signale-t-il *demna* dans le Jabal Nafūsa (Libye) :

« espaces cultivables entre le ksour et les bois d'oliviers. »[422]

Pour le Maroc, il donne :

« demnet*, petit champ cultivé devant l'habitation, Temsaman, Rif (Biarnay, p. 45) rapporté à l'arabe littéraire :* demna*, tas de fumier ; alentours d'une maison (ordinairement couverts de fumier) ; peut-être convient-il d'y rattacher Demnat, nom de la petite ville berbère de la tribu des Inoultan située au pied du Haut-Atlas. »*[423]

421- Que soit ici remerciée Touria Ennekhli pour les éclaircissements qu'elle a apportés à partir du *Lisân*. Elle ajoute ce *ḥadiṯ* : « Prenez garde à *khaḍrā' al-diman*, à la plante née sur la trace qu'une occupation a noircie, c'est-à-dire à la femme (belle) dont l'origine est impure. »
422- Laoust, 1920/1983 : 410, note 1 de la page 409.
423- Laoust, 1920/1983 : 259.

Sous une forme berbérisée, *demna* est attesté dans le Rif oriental avec son acception classique. Dans le Rif central aussi (Senhaja de-Srayer, Targuist) ; plus précisément, à Bni Bou-Frah, *demna* est opposé à *ba'li* (terre cultivée en sec) ou à *djebel*, ces deux termes impliquant en même temps l'éloignement. En revanche, plus à l'ouest, il n'est utilisé ni chez les Jbala de la péninsule Tingitane[424], ni chez leurs voisins de l'étroite plaine atlantique, 'Arab. Notons que pour les Ahl Serif et les Bni Gorfet, tout jardin-potager, qu'il soit à proximité de la maison ou éloigné, est *ghersa*, plur. *ghers* ; même chose pour le verger, *djenan* dans l'un ou l'autre cas.

Mais on le retrouve plus au nord dans la région de Chefchaouen, prononcé *debna* [425]: chez les Akhmas, au sud et à l'est de la ville, c'est le champ cultivé tout près de la maison, pour des légumineuses et tous ingrédients utilisés dans la cuisine. À Chefchaouen, une place proche de la Kasbah porte ce nom : Debnat al-Makhzen. Chez les Bni Lait et les Bni Hassan, plus au nord, il a un sens bien précis : c'est un jardin-potager éloigné du village, isolé dans la forêt mais proche d'un point d'eau qu'on appelle *debna* (ou *devna*), plur. *dbani*. Ainsi donc, chez les Bni Lait-Bni Hassan, c'est l'eau qui est la clé et non le couple « troupeau-engrais » : *debna* est légèrement détourné de son sens, si tant est qu'il en est un de bien assuré lexicalement.

Autre chose ? Il existe un *dchar* (village) nommé El-Demna, chez les Ahl Serif, à une quinzaine de kilomètres à l'est de Ksar El-Kebir, près du village de Jahjuka connu pour ses musiciens, où notre mission espérait trouver quelque trace d'une cité médiévale[426], mais on ne connaît aucune signification particulière à ce toponyme. Les seules autres occurrences sont un village au pied du Jbel Sersar, sur le versant ouest, à une quinzaine de kilomètres plus au sud ; un autre, Sidi-'Ali-ben-Demna, sur l'Oued El-Makhazin, à 15 km

424- Du moins pas chez les Jbel Habib, Bni Hozmar, Bni 'Aros, Bni Gorfet, Soumata, Ahl Serif où l'enquête sur ce point a pu être menée.
425- Est-ce vraiment une déformation locale de *demna* ? Il existe en effet une racine arabe « *dibn*-» : « enclos pour le bétail en plein champ », selon Cohen, 1993 : Fasc.3, p. 210 (article *DBN*).
426- Michaux-Bellaire (1911 : 251) avait pourtant averti à propos des Ahl Serif : « Aucun vestige apparent de constructions antiques. Les gens du pays racontent qu'il y a eu anciennement des constructions importantes à Demna d'Ehl Serif mais il n'en reste plus trace » (souligné par moi). L'auteur n'indique rien à propos du Demna du Jbel Sersar.

au nord de Ksar El-Kebir[427] ; et encore un autre, Demina, au sud d'Asilah. Une telle répétition d'un toponyme désignant des établissements humains actuels, en un si court rayon autour de cette vieille capitale régionale d'El-Ksar, soulève bien des questions : *exit* l'agriculture et le parler local – place à l'Histoire ? Dans un instant seulement, car il faut d'abord reprendre, avec debna, le contexte lexical en vigueur chez les Jbala occidentaux.

On l'a vu, ceux-ci ignorent *demna* comme terme agricole et disposent dans cette acception seulement d'un *debna* localisé près de Chefchaouen. Les Bni Gorfet, eux, l'ignorent. Néanmoins, c'est chez eux qu'apparaît de nouveau (cinquième – et ultime ? – occurrence) le toponyme Demna, sur la carte au 1/50 000e, désignant non plus un village mais, apparemment, un petit plateau situé presque à l'extrémité méridionale du court massif qui occupe le cœur de leur territoire, un lieu-dit[428]. Ce nom est relayé, une fois n'est pas coutume, par la tradition orale sous la forme non pas de Demna mais de Debna, prononcé usuellement Devna conformément à un glissement fréquent ici du b en v chez les Jbala. Or ce Debna ou Devna désigne en fait une portion seulement de ce plateau, occupée par une ruine qui intervient pour une part notable dans l'histoire locale.

Avant d'y venir, je me résume. Voici donc une situation paradoxale : dans cette zone intermédiaire entre le détroit et Fès, les itinéraires médiévaux qu'indiquent les textes mentionnent un Demna, relais urbain, qu'on aimerait bien identifier. L'étymologie n'est d'aucun secours puisque dans ce coin du Rif ce terme n'a pas de sens, il est simplement le nom de quatre villages actuels et d'un lieu-dit, relativement proches les uns des autres, tous situés sur des itinéraires possibles mais vides de tout vestige archéologique. Tous sauf un, chez les Bni Gorfet, avec « Demna » en caractères latins, Debna/Devna dans le parler : dépourvu d'établissement humain aujourd'hui, serait-il, malgré ses dimensions extrêmement réduites, le témoin de la ville dont nous parle Ibn Khaldūn ? Rien ne l'assure.

427- Respectivement, sur les cartes au 1/50 000e : feuille NI-30-XIX-1b (Souk El-Kolla), environ 35°2' O. et 5°43' N. ; feuille NI-30-XIII-3c (Arbaoua), environ 34° O. et 5°53' N. ; feuille NI-30-XIX-1a (El Ksar El-Kebir), environ 35°8' O. et 5°52' N. On voit l'intérêt d'une étude plus serrée des toponymes de la région, ne serait-ce qu'à partir des cartes disponibles, pour imparfaites qu'elles puissent être de ce point de vue.
428- Feuille NI-30-XIX-1c (Arba Ayacha), environ 35°15' O. et 5°47 N. Voir « Koudiet Demna ».

Ce n'est pas de chance. D'une certaine façon, ce Debna est situé en un lieu qui aurait pu justifier le recours à une étymologie rurale : au sommet d'un petit massif aujourd'hui dénudé mais où devait régner, il y a peu de siècles, une forêt épaisse, un établissement humain aussi isolé a dû disposer, outre de pâturages, de ressources en eau à partir desquelles on a pu cultiver quelques jardins irrigués. Cela rappelle l'acception retrouvée au nord de Chefchaouen : jardin-potager isolé dans la forêt. Une trentaine de kilomètres est peu de chose et on peut imaginer que la connotation agricole de *debna* existait autrefois sur une aire plus étendue, que la concurrence que lui a faite le très classique, très arabe *gharsa* est peut-être récente, facilitée par le contact avec les plaines atlantiques qui viennent border les Bni Gorfet et les Ahl Serif. Ce ne sont là que conjectures.

Donc *debna* chez les Bni Gorfet : s'il ne signifie rien (s'il ne signifie plus rien ?) au niveau du vocabulaire, il conserve une signification importante dans la vie locale, où il fonde une des pages les plus illustres de l'histoire de cette tribu. Aujourd'hui encore, une injure commune est : « Ton aïeul est de Debna ! », c'est-à-dire qu'il est chrétien. Voici comment. L'histoire est celle de trois trajectoires qui se sont tressées ici, celles de deux saints hommes et d'un envahisseur, despote sanguinaire : Chikh Yssef Talidi (prononciation locale pour al-Yūsūf al-Talīdī)[429], Sidi Ibrahim Ghaylan et l-Ucham, le « capitaine portugais » de la forteresse qui couronnait le petit massif.

L-Ucham (ou l-Uchcham), *rays de-Bordgiz*, exigeait de recevoir chaque soir, dans sa forteresse de Debna, une nouvelle jeune fille. Vint le tour d'un saint homme du *dchar* de Kherba Chnetfa des Bni Gorfet, Sidi 'Omar Chentof, de fournir la prochaine victime. Il alla voir Cheikh Talidi à la zāwiya del-Akhmes, à Akhmes Siffliya (les Akhmes « du bas », tribu en contrebas de Chefchaouen). Celui-ci avait parmi ses disciples Ibrahim Ghaylan, garçon de bonne famille originaire d'une autre région et venu étudier chez le maître : il proposa de se substituer à la jeune vierge et se déguisa en femme, dissimulant sur lui un poignard, *khondjar*. Lorsque, le soir venu, l-Ucham, ivre, s'approcha, le jeune Ghaylan lui trancha la tête. Il prit celle-ci avec lui et, profitant d'un épais brouillard (signe de protection divine), s'enfuit. Une

429- Décédé vers 948/1541, né à Beni Tlid, fraction d'el-Akhmes ; chérif idrisside selon certaines sources, hassanide pour d'autres ; voir l'*Encyclopédie du Maroc*, 8e volume, p. 2532. Cependant, Michaux-Bellaire (1911) donne inexplicablement : mort vers 1050/1640.

troupe de cinquante-sept cavaliers (*ṣaff khamsin*, le groupe des cinquante) se lança à sa poursuite mais la terre l'engloutit à Dar Chawni (Dar Chaoui ? Ce serait dans ce cas à 35 km au nord de la forteresse). Il retrouva ses compagnons, les *ṭolba* du *chikh*, guidé par un échange de coups de sifflets, dont témoigne encore le nom d'un lieu-dit, Soffer (« il a sifflé » ou « siffle ! »). Les « Portugais » abandonnèrent la forteresse, poursuivis jusqu'à la mer par la population armée de faucilles. Ibrahim épousa la fille du *chikh* et s'installa chez les Bni Gorfet qu'il avait délivrés, au *dchar* Dar Qarmod (nom qui témoigne de la présence d'une construction au toit couvert en tuiles). Il y a sa tombe. C'est son fils (son petit-fils, selon d'autres), Sidi 'Omar (mort en 1026/1617) qui se transféra au *dchar* Lehra, au pied du massif, sur le versant occidental, dans le quartier de Zerraq, où sa tombe avec *qubba* est très visitée ; le moussem qui s'y tient est le plus important des Bni Gorfet.

Originaire de Figuig selon les uns, d'Andalousie selon d'autres, cette lignée des Uled Ghaylan[430], rattachée communément aux Idrissides[431], joua un rôle dans l'histoire régionale et nationale. Ainsi al-Khaḍir (ou Khiḍer) fut le célèbre *mudjahid* qui combattit au XVIIe siècle les Portugais et les Britanniques de Tanger ; son père avait été le bras droit d'al-'Ayyachi, maître de Salé. On prête une ascendance *ghaylaniya* à Sidi 'Ali ben Ahmed, connu sous le nom d'al-Gorfṭi (de Bni Gorfet), maître et initiateur au XVIIe siècle, dans sa *zāwiya* du Mont Sersar (à l'ouest de Ouazzane), de Mouley 'Abdallah Cherif qui allait fonder la maison des Wazzaniyyin. Les plus pieux et savants (sing. : *wali u 'alim*) d'entre eux détenaient de fait l'autorité chez les Bni Gorfet au XIXe siècle et jusqu'au protectorat, période d'effacement de l'État. Leur ascendant rayonnait jusqu'aux villes de la côte atlantique[432].

Ainsi donc, grâce à ce récit, voilà les Bni Gorfet en mesure d'organiser leur vie religieuse et politique selon les critères les plus classiques de la vie nationale : à partir d'une lignée de chorfas idrissides. Et, en même temps,

430- Ou Ghaylaniyyin, et *Ghaylanich* dans le parler local. Sur ce pluriel en *ich*, voir Colin (1929). Voir aussi *supra* chapitre III, « L'espace domestique… », section 2, et chapitre IV, « Une paysannerie… », section 2.
431- Pérétié, 1912, Ghaylan, 1987, Ibn-Azzuz, *Encyclopédie du Maroc*, vol. 8 ; mais les faits ne sont pas entièrement vérifiés.
432- Voir *supra* le chapitre I, « Présentation », section 4.

de s'ancrer dans la trame des grands événements historiques qui ont fait le Maroc moderne, dominé par les obligations du *jihād*.

Au prix d'une entorse à la vérité historique, cependant : les Portugais ne se sont jamais installés sur le petit massif des Bni Gorfet, ni nulle part ailleurs dans la montagne, leurs incursions dans la zone étaient brèves et avaient Asilah pour base. Et si la forteresse qui, à Debna, coiffe cette hauteur existe bien, elle est antérieure de beaucoup aux Portugais, comme on le verra. D'ailleurs le nom que l'on attribue au « *qayd* des Portugais » est curieux : *l-Ucham*, ou *l-Uchcham*. On songe à l'arabe *uchcham*, le tatoueur, mais faut-il en appeler au substrat berbère, à un *uchchen* (chacal) ? S'agit-il au contraire d'un nom portugais déformé ? Conjectures.

Parmi la grande diversité des récits qui peuvent être recueillis dans la montagne, un autre illustre encore l'imbrication des réalités, ces temps historiques qui se télescopent. Il vient des Sumata, plus exactement de Dar Rati, village le plus proche de la tombe de Sidi Mezouar (l'ancêtre de Mouley 'Abslem) et du site idrisside de Ḥadjrat En-Nser[433]. Là encore un héros (mais ici c'est une femme) aura recours à une ruse pour débarrasser la communauté d'un péril pressant. Musa Bel 'Afia (Ibn Abī l-'Afiya), général meknassi au service des Fatimides et à ce titre ennemi de Idrissides, veut s'emparer du prince idrisside, Sidi Mezouar, réfugié dans les parages et fait le siège de la tribu. Une femme propose alors un stratagème. Elle commande à toute la tribu d'allumer partout des feux à la tombée de la nuit. Elle rejoint Musa Bel 'Afia et lui présente la situation : le nombre des feux décrit l'armée immense des combattants prête à l'attaquer. Il prend peur et lève le camp. La femme revient auprès de Sidi Mezouar qui la félicite et lui dit : *walayni qarqura* ! quelle *qarqura* tu fais ! Cela deviendra un surnom qu'elle transmettra à sa descendance : il est devenu le patronyme, aujourd'hui encore en usage, d'une famille de la tribu (les Qarqri). Quel en est le sens ? Le *Colin*[434] donne :

qerqer : coasser (grenouille) ; fig. jacasser, médire, bavarder sur le compte de quelqu'un.

qerqār : adj. ; bavard, indiscret (...) ; médisant, diffamateur (...).

433- Voir Cressier *et al.*, 1998-a, et *supra* le chapitre I, section 4.
434- Édité par Iraqi Sinaceur, 1993.

djaja qerqāra : poule couveuse.

qerqōra : grenouille.

tqerqēr : action de dire du mal des gens en compagnie de quelqu'un.

C'est ce dernier sens qu'on retrouve dans le jeu pratiqué par les Jbala pendant les mariages où les deux partis, celui de la fiancée et celui du fiancé, se lancent dans des joutes oratoires où on épingle l'autre : *iqerqru*, ils se défient par des moqueries. Certes la métaphore paraît plutôt désobligeante dans le parler d'aujourd'hui, adressée à une héroïne, mais la langue a pu évoluer. Ce n'est en tout cas pas la question. Ce qui compte c'est qu'une femme, par sa maîtrise de la langue[435], a sauvé sa communauté et un saint. Le récit est validé par l'histoire : il s'appuie sur deux personnages qui ont eu une réelle épaisseur lors d'un conflit majeur (idrissides-fatimides) daté d'une douzaine de siècles. Et dans ce conflit d'envergure internationale la communauté locale parvient à s'insinuer et à se forger un statut national par une action d'éclat qui, par ailleurs, renforce son lien avec un grand saint de la région, l'aïeul de Mouley 'Abslem.

Le rappel rapide d'un autre récit fondateur va nous permettre de tenter de tracer une topographie de la vision qu'ont les Bni Gorfet de leur histoire, qu'ils partagent sur ce point avec l'ensemble jebli. Le récit est celui-ci : à l'origine, l'actuel pays Jbala (Rif occidental) était peuplé par une autre population qu'on appelle les Swasa (les Soussis)[436]. Un cataclysme naturel (longue période de vent torride et desséchant, ou de brouillard, selon la région) les affecta gravement. Ils cherchèrent la protection du grand mystique du Jbel 'Alam, réputé idrisside, Mouley 'Abslem Ben Mchich[437], vénéré comme le saint patron de la région. Ils reçurent cette réponse : « Le fléau relève de la volonté divine, je ne peux rien ; mais enterrez vos richesses, je les garantis pour vos descendants ». Ils abandonnèrent alors la région et aujourd'hui encore on peut voir des excavations conduites de nuit par des Soussis à la recherche de ces trésors, affirme la *vox populi*[438].

Par ailleurs, il existe de fait de nombreuses traces d'un habitat villageois déserté (maisons aux fondations de pierres, cimetières, peut-être enceintes)

435- Voir Lebaddy, 2003.
436- Voir Colin, 1929, et *supra* le chapitre IX, « Un récit fondateur… ».
437- Mort dans le premier quart du XIIIe siècle.
438- Voir Camps, 1973.

dans le Rif occidental et central[439]. Il semblerait qu'il occupe en général un niveau plus élevé en altitude que les agglomérations actuelles, sur des sols souvent recouverts aujourd'hui par la forêt.

2. Une topographie virtuelle

Cela permet l'inscription de l'histoire locale, à partir du cas des Bni Gorfet, dans une topographie virtuelle. D'abord verticalement, avec trois niveaux chronologiques, étagés selon le relief :

1- la strate des villages actuels, alignés sur la courbe de niveau où affleurent les sources, au contact de la roche marneuse, imperméable, et de la roche calcaire qui la surmonte et culmine en escarpements très typiques, les *ḥafa*-s ;

2- les vestiges d'un habitat plus ancien, attribué aux Swasa et « contemporain » de Mouley 'Abslem : en général au-dessus des précédents, plus proches de l'escarpement, sur des replats plus exigus ; mais ces vestiges peuvent s'étendre jusqu'à la périphérie du village actuel, comme dans le cas de Lehra ;

3- au sommet, les Bordgiz – ou, parfois, la tombe d'un saint.

Le peuplement originaire des Swasa s'interposerait ainsi entre le peuplement jebli et la ligne des sommets où se tiennent les gardiens spirituels (tombes des saints) ou militaires (ruines de fortifications). Les Ghumāra sont effacés de la mémoire. Ce mouvement qui inscrit les témoins du passé du plus ancien et du plus élevé, au plus récent et au plus bas se poursuit aujourd'hui avec la descente d'une partie de la population vers les nouvelles agglomérations construites près des souks reliés au réseau routier national (puis vers les villes de la côte et même de l'étranger). Un autre axe, horizontal celui-là, livre, toujours à partir du cas des Bni Gorfet, une organisation symbolique de l'espace également intéressante. Il va, d'est en ouest, du pôle mystique du Jbel 'Alam, au cœur du pays Jbala[440], à la citadinité (Asilah, Larache – et déjà le Lixus antique), qui marque aussi les confins du territoire de l'Islam (l'océan). Avec deux inclusions : les « Bédouins » ('Arab), placés par le pouvoir central dans ce corridor que sont les plaines littorales

439- Voir Pascon et Wusten, 1983.
440- En fait, de sa seule moitié occidentale qui correspond à l'ancienne péninsule Tingitane, laissant de côté la partie méridionale et orientale drainée par le bassin de l'Ouergha.

atlantiques pour commander la liaison Marrakech-Fès-al-Andalus. Ils sont le contretype des montagnards Jbala sur bien des points : langue, société, culture matérielle... Plus à l'ouest, les Swahliya : sur le plateau boisé qui occupe le littoral (*al-sāḥel*) entre Asilah et Larache, issus d'une greffe de montagnards Jbala en ce milieu naturel plus favorable à leur mode de vie qu'à celui des Bédouins, ils forment une poche culturelle et linguistique mi-Jbala, mi-'Arab.

Ainsi, sur une courte distance (cinquante-cinq kilomètres d'est en ouest), l'histoire savante, relayée par les histoires locales, livre un raccourci du Maroc. D'abord en réunissant en bandes verticales juxtaposées et toujours dans le sens est-ouest : montagnards, (ex-)pasteurs des plaines, citadins – l'essentiel des composantes de la société marocaine. La dimension berbère n'est toutefois pas incluse « à côté », elle est « en-dessous », avec la strate presque effacée des « Swasa » ou des premiers Ghumāra. Puis en érigeant un face-à-face éloquent entre la citadelle de la foi, sur le sommet mystique du Jbel 'Alam, et la frontière maritime du *dār al-islām*. Face-à-face qui atteignait son point culminant à la bataille de Oued El-Makhazin : à mi-chemin de ces deux sites symboliques venait se clore, en 1578, un chapitre de la confrontation.

Joignons à cette séquence celle qui concerne les voisins immédiats des Bni Gorfet, les Soumata, avec le doublet Sidi Mezwar / Ḥajrat Al-Nasr (prononcé ici : *En-Nser* : « le Rocher de l'Aigle ») : le premier assuré par des textes et des vestiges matériels, l'autre contenu tout entier dans la mémoire collective ; l'un ignoré de nos contemporains, le second plus vivant que jamais. Le pôle mystique (et militaire), en quittant le Jbel 'Alam pour se déplacer de quelques kilomètres au sud-ouest, fait reculer la limite temporelle de l'histoire locale jusqu'à la faire coïncider avec celle de l'histoire nationale, quand l'axe dominant était davantage d'allure sud-nord et le détroit, pour disputé qu'il fût, indiscutablement musulman.

Bni 'Aros, Bni Gorfet, Soumata : ces trois groupes contigus au cœur de la péninsule Tingitane semblent constituer un noyau privilégié[441] où ont

441- Peut-on y ajouter Ahl Serif ? C'est sur leur territoire, qui s'étendait à l'époque loin dans la plaine, jusqu'aux abords de Ksar El-Kebir (alors Qaṣr Ktama), que se déroula la Bataille des Trois Rois qui assura son assise définitive à la dynastie saâdienne. Rappelé par Ferhat, 1995 : 11.

pu se forger quelques uns des traits essentiels de cette culture originale dont sont porteurs, dans leur ensemble, les modernes Jbala. « Semblent », disais-je, car, examinés d'aussi près, d'autres lieux et groupements ne livreraient-ils pas à leur tour des éléments tout aussi révélateurs de l'identité des Jbala ?

XI
Élites rurales et institutions locales du Nord-Ouest à la veille du protectorat[442]

1. Élites, villes et monde rural

Aujourd'hui, en France, le monde rural est le parent pauvre de la recherche en science sociale sur le Tiers Monde. La situation dans l'université française l'illustre assez, toutes disciplines confondues, les sciences de la terre faisant exception, cela va de soi. Il n'y a pas de relève, les noms qui avaient fait pour le meilleur – et parfois pour le pire – les grandes heures des écoles françaises de géographie, d'histoire et d'ethnologie du Maghreb s'estompent, inexorablement. Conjonction de deux tendances lourdes ? Le repli sur l'urbain, c'est, d'abord, une conséquence ultime de la fin des empires. Parce que les campagnes ne sont plus un enjeu politique pour celles qui furent des puissances coloniales : connaître le monde bédouin et montagnard était alors une des clés de l'approche de cet Autre-là, le monde arabo-musulman, et – pour ceux dont c'était la fonction – de son occupation ; par ailleurs, à l'époque, tenir les campagnes – pléthoriques et jouissant d'une capacité d'initiative dans le cadre étatique – s'était tenir le pays. De ce fait, aujourd'hui la communauté scientifique de la rive européenne, parce qu'elle n'a plus de relais sur place, a tendance à ressentir le pays profond comme plus fortement étranger que la ville, par ses rythmes, par ses modes de penser et par ses langages. Mais le repli sur l'urbain se pare aussi de justifications scientifiques. C'est l'accélération, à l'échelle mondiale, des phénomènes d'urbanisation : urgence des maux, donc, mais encore attrait pour un champ qui

442- Fusion de deux études : « Les instruments de la décentralisation (administrative et économique) dans le Rif à la charnière des XIXe et XXe siècles », *Signes du présent*, Dossier « La société civile au Maroc. Approches », Rabat, SMER, 1992 ; et : « L'apport d'un milieu rural à la définition des élites marocaines : la péninsule Tingitane à la veille du Protectorat », Actes du Colloque Zarzis III (Tunisie, 6-11. 11. 2000), *Anciennes et nouvelles élites du Maghreb*, Sraïeb (dir.), Inas/Ceres/Édisud, Aix-en-Provence, 2003, 29-53.

paraît, seul, mettre en scène la « modernité » et autoriser, seul, l'utilisation de techniques d'analyse de pointe.

Or, la campagne, jusque dans ses prolongements montagnards et steppiques, c'est sans doute encore, dans bien des régions de la planète, plus de la moitié de la population. Les décideurs, dans ce qu'il est convenu d'appeler les jeunes nations, qui savent son poids démographique et économique, ne la négligent pas dans leurs analyses prospectives. Mais il ne s'agit pas seulement d'une affaire de chiffres. La ville et la campagne sont coproductrices des valeurs qui font l'homme en société. Les grandes civilisations, dans cette région du monde, se sont fondées sur une expérience et des vertus élaborées aussi dans les villages et les campements. Si la ville est bien, depuis sa naissance, un lieu où s'accélère l'humanisation, le village – et le campement – assurent toujours cette transition avec la nature, qui reste indispensable à la condition humaine[443].

Ces considérations valaient-elles d'être rappelées ici, en Tunisie, un pays où, justement, les études rurales ont atteint un niveau de référence ? Si je me le permets, c'est que, à l'échelle internationale, la dérive n'est pas achevée.

Dans le débat qui nous réunit, l'accent que je souhaite porter sur la relation entre élites et monde rural ne se résume pas à l'affirmation de l'origine rurale d'une partie des élites citadines. C'est une réalité maintenant bien reconnue[444]. Il ne s'agit pas non plus de mettre en doute la prééminence du milieu citadin dans la direction spirituelle et le commandement des nations. Il fut certes des époques où la mise en mouvement des masses pour la conquête du centre était fréquemment entre les mains de chefs ruraux – à l'occasion frottés de cité, il est vrai –, mais ceux-ci, en cas de succès, étaient vite assimilés par la culture citadine.

Lorsque l'on parle d'institutions locales en milieu rural, des questions importantes viennent d'emblée se greffer sur le thème. Par exemple celle-ci : les populations de la campagne marocaine, en particulier dans les régions de vieille agriculture sédentaire (autre notion de la pertinence de laquelle il faudrait s'assurer), sont-elles à classer parmi les « sociétés paysannes » ou parmi les « sociétés tribales » ? Ou celle-ci : quelle validité faut-il accorder

443- Voir le chapitre VI, « La communauté villageoise… ».
444- Voir Keddie, 1972, Berque, 1978 et 1982, Eickelman, 1985, Vignet-Zunz, 1993-a.

à la division du pays en zone *siba* et en zone *makhzen* ? Et encore celle-ci : l'autorégulation des conflits, en l'absence d'agents du pouvoir central, se fait-elle en conformité avec le modèle segmentaire ? Ou celle-ci : s'il fallait situer l'origine de l'inégalité du développement entre l'Europe nord-occidentale et, simplement, le monde arabo-musulman, faudrait-il incriminer, chez ce dernier, l'inaboutissement de la domination de la ville sur la campagne et, donc, d'une certaine façon, la perpétuation d'une « autonomie » des campagnes ?

Toutes interrogations qui ne pourront être satisfaites dans le cadre de cette contribution[445]. Il s'agit plutôt, à partir d'un cas d'espèce, une province du Nord-Ouest marocain, de rappeler la capacité du local à produire son propre personnel politique et, une fois cette évidence posée, de fournir quelques indications quant à son origine, c'est-à-dire quant aux modes d'élection et de légitimation de la notabilité dans le monde rural marocain. La rapide étude qui va suivre ne prendra pas pour cadre les nouveaux États nés de la lutte nationale, pour lesquels il existe des observateurs mieux qualifiés, mais se bornera à la période charnière entre les XIXe et XXe siècles. La documentation est plus pauvre mais la période donne à voir une organisation de l'État et de la société qui précède les grands bouleversements provoqués par l'invasion coloniale. Les renseignements ne commencent à être véritablement précis qu'à partir de la fin du XIXe siècle. En amont on dispose, à ce jour, de trop peu de sources pour décrire avec précision l'état de cette société de montagne et de ses rapports avec le pouvoir central. Bornons-nous – puisque aussi bien on ne fait pas ici œuvre d'historien[446] – à indiquer les allusions aux Ṣanhāja et aux Ghumāra chez les auteurs classiques, d'al-Bakrī à Ibn Khaldūn ; puis des chroniques, des recueils de jurisprudence, des récits hagiographiques, surtout d'époque saâdienne. Une évocation parcellaire, partiale, mais utile. Restent les observateurs étrangers en mission commandée, à la veille de la désintégration du Maroc traditionnel, notamment la Mission Scientifique française établie à Tanger avant l'occupation. Elle fournira le gros de l'information, pour orientée qu'elle soit.

445- Des éléments de réponse sont présentés *supra*, notamment au chapitre II, « Savoir lettré… ».
446- Voir plutôt le tableau de ces sources chez Mezzine, 1991.

2. Quelle société rurale ?

Les montagnards du Rif occidental qui vont fournir la matière de l'étude sont essentiellement ceux qu'on appelle, depuis au moins deux ou trois siècles, les Jbala et qui, à plus haute époque étaient connus sous le nom de Ghumāra. Avant de les décrire il nous faut les situer. Mais les lire sur une mappemonde c'est déjà approcher leur vérité profonde : ils occupent la moitié ouest de l'arc montagneux du Rif, lequel épouse la courbe du littoral méditerranéen. Voici déjà deux données de base, la montagne et la mer. La géographie livre encore un élément : cette partie occidentale du Rif s'achève au nord, en une pointe effilée, sur une courte façade maritime, le détroit de Gibraltar. C'est un chenal d'une vingtaine de kilomètres de large qui la sépare/rapproche d'une montagne jumelle, la cordillère Bétique, d'une région, l'Andalousie, et d'un continent, l'Europe, dont la présence, rendue ainsi immédiate, introduit d'une manière spécifique l'histoire dans l'environnement physique de la zone. Pour preuve, à l'intersection de la géographie et de l'histoire, la densité urbaine dont témoignent les cartes, depuis l'Antiquité jusqu'au XVIe siècle. Le grand nombre des villes que l'extrême nord-ouest du Maroc a abrité, certaines très anciennes, est un trait marquant de la région. Il n'est pas sans conséquences sur sa société. Ports ou villes de piémont, elles font à la péninsule Tingitane une véritable « ceinture urbaine », dont le déclin est rapide à partir des Saâdiens. Montagne-littoral-cité, peut-être la trilogie la plus chargée de sens dans la genèse des sociétés du bassin Méditerranéen, depuis l'aube de l'histoire jusqu'au Moyen Âge. Elle imprime en tout cas profondément le profil culturel des Jbala.

Au nord de la plaine du Gharb, et depuis la région de Fès jusqu'au détroit de Gibraltar, s'étend l'ancienne province du Habt, qui correspond *grosso modo* à la partie occidentale de la péninsule Tingitane. La population comprend des montagnards (les Jbala, ex-Ghumāra) et, dans les plaines atlantiques, des éléments rapportés, tribus hilaliennes installées là en plusieurs vagues, à partir des Almohades, pour contrôler ce passage. Celles-ci connurent un sort inégal : à l'origine tribus « guich » (militaires), au service de la dynastie, exemptées d'impôts en échange de leurs prestations armées, elles sont, au XIXe siècle, et contrairement aux tribus montagnardes, totalement soumises au pouvoir central et paient, pour la plupart, la *nayba*, impôt qui permettait à l'origine de dispenser des obligations militaires celles de

ces tribus (ou fractions de tribus) qui le souhaitaient. Ce contraste entre des tribus de plaine et des tribus montagnardes n'est donc pas seulement géographique ou « ethnique », si on ose dire, il est surtout historique, social et politique. Leur comparaison, déjà, sera instructive. Cependant ce sont les caractéristiques propres à la société des Jbala qui me semblent pouvoir apporter l'éclairage le plus intéressant à la problématique des élites rurales au Maroc.

Outre la géographie et l'histoire, un facteur majeur vient modeler la culture : la langue, le groupe linguistique auquel appartiennent les Jbala. Incontestablement arabophones, selon des modalités propres qui leur fixent une place particulière parmi les divers parlers arabes du Maroc, il ne fait pourtant pas de doute qu'en remontant dans le temps, on finit par pénétrer dans le substrat berbère. Les premières mentions des Ghumāra chez les historiens-géographes arabes les situent dans un des rameaux de la famille berbère, celui des Maṣmuda, qui occupaient alors le versant atlantique du Maghreb al-Aqṣa[447]. Ce qui les distingue et des Rifains, à l'est, appartenant à la famille linguistique zanāta, et des Senhaja, au centre, et des « 'Arab » qui peuplent les collines et les plaines de l'ouest et du sud, descendants de tribus bédouines. Y a-t-il, plus largement que dans le seul parler, des traces de ce lointain passé berbère ? On aura l'occasion d'y revenir. Mais après avoir examiné de plus près les conséquences sur la société de la pesanteur singulière de l'histoire plus tôt évoquée.

Ainsi donc, les Jbala, héritiers des anciens Ghumāra, ne sont pas seulement, avec leurs voisins Rifains, ces montagnards de la périphérie nord d'un Maroc qui, à partir du XVIe siècle, a privilégié sa façade saharienne puis, au XXe siècle, sa façade atlantique. La façade méditerranéenne qu'ils partagent avec d'autres n'a pas toujours été cette zone marginale que l'on se soucie aujourd'hui, semble-t-il[448], de réinsérer dans le cadre du développement national.

447- Ibn Khaldûn, 1968-1969.
448- Voir « Le Maroc méditerranéen - La troisième dimension », rencontre organisée à Tétouan les 12-14 octobre 1990 par le Groupement d'Études et de Recherches sur la Méditerranée (GERM).
Depuis 2001, la réalisation de nombreuses opérations d'envergure, industrielles et d'infrastructure, a confirmé cette volonté de rattrapage en faveur de la façade méditerranéenne.

De la haute vallée de l'Ouergha jusqu'à la péninsule Tingitane, les pays Jbala ont incontestablement joui de leur position intermédiaire entre deux foyers économique et culturel, Fès et al-Andalus. Ils ont d'abord été la base arrière des fondateurs de l'Espagne musulmane. Puis le refuge des Idrissides quand leur capitale, Fès, était menacée par les Fatimides et le Califat de Cordoue. Héritage recouvré avec la « redécouverte » de l'idrissisme sous les Mérinides[449]. Ils furent enfin un avant-poste du *dār al-islām* pendant les tentatives d'invasion des Ibériques sur la lancée de leur Reconquista (notamment, en 1415, la prise de Sebta/Ceuta, capitale régionale) ; et encore une fois lors des entreprises coloniales des XIXe et XXe siècles.

3. La densité du religieux : scripturalité, *jihād* et système fiscal

De cette série de circonstances il a résulté un trait marquant de la personnalité des Jbala : non pas tant le côté guerrier, bien d'autres populations marocaines ont développé les mêmes qualités sans avoir occupé une position aussi névralgique aux frontières ; mais, paradoxalement, une forte densité du religieux. Sous deux aspects, celui du savoir et celui de ses agents. On notera d'abord le statut de l'écrit et, en corollaire, l'importance de l'enseignement[450].

L'écrit est-il un attribut de la citadinité ? S'il l'est, comme on l'a souvent dit, sa présence en milieu rural serait donc le produit d'une greffe ; si, au contraire, il lui est consubstantiel, dans le sens où l'islamisation l'a introduit de bonne heure en montagne comme dans les déserts, ce n'est plus, et depuis longtemps, un produit importé. Ainsi des tribus montagnardes : le fait religieux leur vaut d'être situées sur le même plan que les villes car l'écrit y est à la base d'une science religieuse reconnue. Elle l'est d'ailleurs aussi à l'autre bout du pays, dans le monde saharien, où les tribus « religieuses » sont si présentes. De ce fait, la masse des écrits consacrés à l'*adāb*, aux règles de la vie en communauté, est un patrimoine partagé par les citadins et les villageois – plus largement par les populations rurales. Qu'il y ait davantage de savants dans les couches aisées de la société ne fait cependant guère de doute, soit qu'ils y prospèrent plus facilement soit, et c'est souvent le cas en Islam, qu'ils y soient facilement aspirés. J'ajouterais

449- Garcia-Arenal et Manzano Moreno, 1998-a.
450- Zouggari, 1991.

simplement que ces élites, où se retrouvent, dans des associations et à des degrés divers, la noblesse de la naissance, le savoir, la fortune et le pouvoir, si elles sont plus nombreuses dans les villes, ne s'y concentrent pas toutes. Cela valait d'être rappelé.

Les Jbala ont de ce point de vue deux atouts. D'abord, de fortes liaisons à la fois avec la capitale, par la Qarawiyyin, et avec l'ensemble des campagnes marocaines, par le *msid* (l'école coranique). En second lieu, le statut de familles dont l'éminence tient à une généalogie chérifienne trempée dans les batailles et dans la prière – dans le contexte du *jihād* les deux sont liées. Ici s'illustre le principe de base d'institutions étatiques qui associent pouvoir et savoir et qui, souvent, les rehaussent du sceau de la filiation chérifienne. N'est-on pas dans un contexte où participent organiquement de la souveraineté ce qu'ailleurs on distingue en champ religieux et en champ politique ?

La première intrusion significative du champ religieux dans la société dont sont issus les Jbala est un effet direct de l'intensité des relations entre Fès et ces montagnards au temps des Idrissides. Elle trouve son couronnement bien après la disparition de la dynastie, lorsque l'un des descendants de Sidi Mezouar (le prince-ermite qui, pour échapper aux Fatimides autant qu'aux tentations du pouvoir, vint selon les chroniques s'établir chez les Ghumāra), Mouley 'Abslem, se fit l'apôtre du mysticisme dont son successeur (et voisin), al-Chāḏilī, fit la base d'un enseignement systématique. Avec le sanctuaire de Ben Mchich, les Jbala tiennent leur emblème. Il est certes révéré bien au-delà de leurs frontières mais, né et enterré sur leur territoire, il en est garant et protecteur (ainsi son rôle dans le domaine météorologique et dans le mythe fondateur qui a cours dans cette partie du Rif). Le sentiment qu'ils ont pu entretenir de leur singularité s'appuie sur ce tuteur.

La seconde accélération, sur un terrain ainsi bien ensemencé, c'est, aux XVIe et XVIIe siècles, le *jihād* : la résistance à l'invasion étrangère. Cette région avait été pendant des siècles d'un intérêt vital pour les dynasties marocaines qui s'étaient toujours efforcées de

> *« maintenir ouverts les grands axes routiers qui permettaient de desservir les ports du Nord orientés vers l'Andalousie et l'Espagne. »*[451]

451- Mezzine, 1991.

Position stratégique qui se confirma lorsqu'il fallut faire face aux incursions chrétiennes et à l'installation de têtes de pont sur les côtes du pays. Une littérature savante éclaire les très vives confrontations qui ont, pendant plus d'un siècle, suivi l'occupation des principaux points de la côte à propos des devoirs respectifs du pouvoir central, des *'ulamā'* (maîtres du savoir et en quelque sorte gardiens de l'orthodoxie) et des populations de la ligne de front[452]. Mezzine décrit le débat qui s'est développé au XVIe siècle chez les *'ulamā'* du pays, en particulier à propos de la question suivante :

« L'exercice du jihâd *doit-il se subordonner aux ordres de l'*imâm *(le souverain) ou bien doit-il se fractionner entre des initiatives diverses ? »*[453]

On retrouvait la double préoccupation de pousser à l'intervention un pouvoir central à qui il arrivait de se dérober et, à l'inverse, de « modérer les élans » afin « d'encadrer un mouvement qui risquait de déborder les pouvoirs en place ». Les *'ulamā'* finirent par se rallier à une position équilibrée, argumentant « la centralisation des décisions dans l'islam », mais accordant le droit de « légitime défense aux musulmans attaqués ». Il y avait ainsi deux cas :

*[celui du nord-ouest du pays où] « les habitants (...) pouvaient (et devaient) combattre les chrétiens chaque fois que l'occasion se présentait (…) [et les autres régions du Maroc] qui devaient attendre les ordres de l'*imâm. *»*[454]

Sans plus nous enfoncer dans ce débat, arrêtons-nous sur une image de ce « gouvernement par les *fuqahā'* », à la veille du protectorat. Des témoignages recueillis chez les Bni Gorfet nous permettent de mieux approcher quelques notions clés et de saisir leur association : piété, charisme, chérifisme, savoir, pouvoir.

À l'époque, les Bni Gorfet étaient, selon leurs propres termes, *saybin*, insoumis : ils échappaient à l'autorité du pouvoir central, ne reconnaissant ni *chikh*, ni *qayd*, ni *bacha*, mais seulement les pieux et saints personnages de la tribu, *l-awliya wa ṣ-ṣaleḥin : huma kanu mwalin el-waqt*, ils étaient « les maîtres de l'heure ». Cette dernière notion, d'abord spirituelle mais liée en général aux époques d'effacement du pouvoir central, désigne d'une

452- Mezzine, 1988 et 1991.

453- *Idem*.

454- *Idem*.

certaine façon le ou les dépositoires de fait de l'autorité suprême[455]. Une famille y détenait ce pouvoir local, les Ghaylan[456]. Les fondateurs de ce lignage étaient des notables installés depuis la fin du XVe siècle dans la tribu, personnages religieux dont la lignée était réputée idrisside. Le destin des Ghaylan est une illustration des possibilités d'émergence d'un pouvoir politique à fondement religieux à l'occasion du *jihād*. Le rayonnement de cette famille s'est étendu à toute la région occidentale du pays Jbala, de Tanger à Ksar El-Kebir, en particulier depuis le rôle d'un des leurs aux côtés du grand al-'Ayyāchi de Salé (première moitié du XVIIe siècle), puis de son fils (le *rays* al-Khaḍir ou encore Khayḍer, Khiḍer) engagé à sa suite dans la lutte contre les Portugais (puis contre les Britanniques) occupant Tanger. Al-Khaḍir s'était ainsi taillé un État indépendant au nord-ouest du pays à la fin de la dynastie saâdienne. Non sans avoir fini par conclure un pacte avec les Britanniques et recherché l'alliance des Turcs d'Alger ; il fut, pour cela, poursuivi par les Alaouites, dynastie émergente, et tué au combat par les troupes de Mouley Isma'il.

Chez ces Bni Gorfet, où de nombreuses familles prétendent à une origine chérifienne, voici un rapport privilégié – pluriséculaire – noué entre la tribu et l'une d'entre elles, plus éminente. Celle-ci remplit, localement (dans la tribu) et régionalement, toutes les fonctions d›une direction spirituelle et temporelle de la population, dont les composantes se nomment mysticisme (*ṭariqa* jazoulite reprenant le legs de Mouley 'Abslem et d'al-Chāḏilī), science (Qarawiyyin), djihad (al-Khaḍir et déjà son père), thaumaturgie, chérifisme. Ce tableau, que l'on a à peine esquissé, pourrait sans doute être multiplié quasiment autant de fois qu'il y a de tribus chez les Jbala, tant cette région a été un terreau fécond de piété et de savoir. A-t-on balisé entièrement le sujet de l'« autonomie tribale » à « fondement religieux » ? L'histoire des rapports Makhzen-tribus est beaucoup plus riche et contrastée qu'on ne peut en rendre compte ici.

À preuve, ces deux dernières petites pièces à verser au dossier de l'autonomie des périphéries. Elles peuvent paraître paradoxales. M'hammad

455- Je suis redevable à Halima Ferhat des éclaircissements apportés aux notions religieuses rassemblées dans ce passage et les suivants.

456- Voir les chapitres III, section 2 ; IV, « Une paysannerie... », section 2 ; et XI, « *Devna*… ».

A family held this local power there, the Ghayla. The founders of this lineage were notables settled since the end of the 15th century in the tribe, religious figures whose lineage was considered Idrissid. The fate of the Ghaylan is an illustration of the possibilities for the emergence of religiously-based political power during the jihād. The influence of this family has extended to the entire western region of the Jbala country, from Tangier to Ksar El-Kebir, in particular since the role of one of theirs alongside the great al-'Ayyāchi de Salé (first half of the 17th century), then his son (the rais al-Khaḍir or even Khayḍer, Khiḍer) engaged after him in the fight against the Portuguese (then against the British) occupying Tangier. Al-Khaḍir had thus carved out an independent state in the north-west of the country at the end of the Saadian dynasty.

Benaboud, spécialiste d'al-Andalus mais aussi féru d'archives familiales, a analysé un document datant du règne de Mouley Isma'il (XVIIe siècle) qui consigne le tracé des frontières de la tribu des Bni Yddir (Bni Ider) au sud-ouest de Tétouan[457]. Ce document, qui venait clore un long chapitre de disputes de voisinage, est signé des représentants des cinq tribus concernées, plus un représentant du sultan. Ainsi, la présence de celui-ci vient-elle illustrer, au cœur de la montagne, la reconnaissance par les tribus de l'autorité du pouvoir central : dans une affaire qui aurait pu passer pour purement interne aux tribus, l'arbitrage et la garantie du Makhzen a paru non seulement légitime mais nécessaire.

L'autre exemple concerne la tribu de Jbel Hbib, à l'ouest de la précédente :

« Fin XVIIIe siècle, les deux tribus de Jbel Hbib et de "'Amar" revendiquaient un même terrain au sud-ouest de Tanger. Ils résolurent leur litige non pas par les armes, mais en le soumettant à l'État marocain. Le qâdî *de Tanger, à la demande du Sultan et du Gouverneur de Tanger, décida que le terrain disputé appartenait à la tribu des "'Amar" (...). La tribu de Jbel Hbib accepta la décision du juge. Autrement dit, les gens de Jbel Hbib reconnaissaient le droit du Makhzen de fixer les frontières de leur tribu. »*[458]

Il ressort de ces développements :

1- la centralité de cette province du Maroc pendant un bon nombre de siècles ;

2- l'autonomie qu'elle pouvait prendre, avec la bénédiction des plus hautes autorités du pays, pour faire face aux obligations que lui dictait la géographie.

La société montagnarde en sortira bouleversée. Soit que la multitude des lignages, jusque là obscurs, prétendant à une origine chérifienne aient acquis une notoriété nationale et la reconnaissance du pouvoir central pour leur rôle dans la lutte, soit que des exploits militaires aient été récompensés par l'attribution de titres authentifiant *a posteriori* la noble ascendance, il s'est sans doute produit en deux siècles un important renouvellement des élites. Ou en tout cas une redéfinition du statut des chefs : parmi eux, nombre

457- Communication orale à la réunion Afemam-Brismes, Paris, 1990, atelier « Les deux rives du Détroit, pays Jbala et Andalousie ».

458- Munson, 1981, qui cite Michaux-Bellaire, 1911. Traduction de V.-Z.

de savants, de docteurs de la loi, mais aussi pour une part accrue d'entre eux, d'héritiers de la *baraka* du Prophète. Les *foqha*, ici lettrés locaux, donc ruraux, sont désormais, comme dans peu de provinces du pays, l'autorité respectée du pays, une sorte d'armature institutionnelle d'envergure tribale ou régionale : garants du respect de la *charī'a*, ils sont par le fait même les guides de leurs contribules. Cela effaçait-il le rôle du pouvoir central ? L'interrogation est constitutive de la problématique de l'État dans l'histoire marocaine[459]. Il est d'autres entrées, par exemple le système fiscal, qui est également un élément de la souveraineté. On dispose à ce sujet d'analyses d'observateurs étrangers, espagnols et français : cela ne remet pas nécessairement en cause la véracité de leurs témoignages, cela les situe tout de même dans le contexte de l'époque qui assistait à la mise en place des protectorats dans une nation affaiblie. Ainsi, leurs conclusions ne nous engagent pas nécessairement. Mais elles restent un élément du débat.

Ils ont noté, par exemple, que la destination du produit de la *zakāt*, l'aumône légale, n'était pas le trésor du *khalīfa* (ou *amīr al-mu'minīn*, ou *imām*, ou *ṣulṭan* : le souverain, commandeur de la communauté des croyants) mais le *bit el-mal* du village, placé sous la protection de la mosquée principale. Or c'est l'un des principaux attributs de la communauté islamique, à la charge du mandataire qui est à sa tête, que le recouvrement de cet impôt dû par l'ensemble des fidèles.

Ici s'impose une courte diversion dans le domaine du droit et de l'histoire classiques. S'il est exact que les membres de la communauté musulmane n'ont canoniquement à s'acquitter que de la *zakāt* et de l' *'achur*, les successives dynasties qui prirent en main la *'umma*, ou telle ou telle partie de la *'umma*, s'efforcèrent de légaliser d'autres sources de revenus. En Afrique du Nord, ce sont les Almohades les premiers qui eurent recours à une fiction juridique pour instituer un impôt foncier : les terres de leur empire furent décrétées territoires conquis sur, ou abandonnés par, leurs possesseurs. Elles furent ainsi dites *kharāj* et censées appartenir à la communauté musulmane tout entière : c'étaient des biens habous relevant du *bayt al-māl* dont l'administrateur est le souverain. Celui-ci en remettait l'usufruit, ou plutôt le droit d'occupation (transmissible par héritage et par vente), aux populations sur place, contre un « loyer ». Parmi ces populations, certaines, à vocation

459- Cf. Alioua *et al.*, 1985.

militaire, étaient autorisées à substituer au paiement du *kharāj* un service armé au profit de la dynastie régnante : ce sont les tribus « guich » (de *jaych* : armée). Ce « loyer de la terre », de fait un impôt foncier, fut appelé par les Saâdiens *nayba* (à l'origine, c'est une fraction de territoire tribal, elle fut la base sur laquelle on calcula l'impôt) : les tribus de *nayba* (ou *nwayb*) sont donc les tribus soumises à l'impôt – et donc... soumises au Makhzen.

Les tribus des Jbala, se considérant souveraines sur leur sol, refusaient cet impôt. Mais que pouvait signifier le versement de l'aumône légale au trésor du village et non à celui de l'État ? Etait-ce que dans l'esprit de la population, et de ses maîtres à penser, la notion de « communauté islamique » s'épuisait tout entière dans celle de la communauté fondée sur le sang et le voisinage ? C'est l'interprétation de Michaux-Bellaire et de ses homologues espagnols[460] :

« Les Djebala comprennent l'islam dans sa forme primitive de communauté ; ils ont bien le sentiment d'appartenir à cette communauté, mais le sens de la centralisation Makhzen leur échappe absolument. Chaque tribu, chaque fraction, chaque dchar *même constitue une petite communauté musulmane avec sa* djema'a*, ses habous, son trésor ; cette communauté particulière ne demande rien au Sultan, administrateur de la communauté musulmane, que de la défendre contre l'infidèle, et ne lui doit rien que de participer avec lui à la défense du territoire de l'Islam. En dehors des obligations religieuses, le Djibli n'en comprend pas d'autres : il professe l'unité de Dieu et reconnaît le Prophète pour son Envoyé ; il fait les prières rituelles, il jeûne pendant le Ramadan, il purifie son bien en donnant la* zakat *et l'*'achur *à qui en est digne, il est prêt à la guerre et va à la Mecque s'il le peut ; personne n'a le droit de lui demander davantage (...) »*[461]

C'est pourtant paradoxal : que les docteurs de la loi, dont on a dit les liens avec Fès à toutes les époques, aient pu ignorer les dimensions réelles de la *'umma islāmiyya*, en tout cas dans la configuration qu'elle prit dans les derniers siècles (un *khilāfa* ottoman qui ne rassemblait pas tout le *dār al-islām* : il n'englobait pas le Maroc), ignorer la vraie nature de leurs obligations, n'est pas concevable. Il devrait s'agir d'autre chose que d'ignorance ou d'hérésie (*bid'a*) et, plus sûrement, théorisait-on un état de fait consécutif au relâchement de l'autorité centrale. D'ailleurs le même Michaux-Bellaire vient le confirmer :

460- Cf. Capdequi y Brieu, 1923.
461- Mission Scientifique du Maroc, 1918 : 185.

« Cependant, si l'on recherche dans l'histoire du pays, on s'aperçoit que ces tribus n'ont pas toujours joui de l'indépendance à laquelle elles prétendent aujourd'hui comme à un droit historique. En effet, Léon l'Africain, qui vivait au seizième siècle, cite les impôts payés par la ville d'Azjen (10 000 ducats d'or), par les Rhona (3 000 ducats), par les Béni Mesguilda (gros impôts), pour ne parler que des tribus faisant partie des Djebala de la région de Rabat. Il semble que ce soit aux difficultés que présente la conquête de leur territoire montagneux et pauvre que les Djebala doivent surtout l'indépendance qu'ils considèrent comme un droit. »

D'autre part, il est certain qu'il y a de longues années qu'ils n'ont pas été soumis à l'impôt et il ne semble pas qu'ils n'aient jamais versé la *nayba* des tribus arabes :

*« Les expéditions faites de temps en temps contre eux par le sultan Mouley El-Hassan avaient comme prétexte de leur faire payer l'arriéré de leur aumône légale, auquel s'ajoutaient des charges variées sous forme d'amendes (*qanatir*). Jadis, pour maintenir ces tribus dans une obéissance relative, le Makhzen profitait d'une expédition heureuse contre elles pour se faire remettre des otages (*meharim*). Ces otages se relayaient à tour de rôle dans les prisons du Makhzen ; ils y étaient nourris par leurs parents. Les Djebala ont naturellement profité du relâchement de l'autorité centrale depuis une vingtaine d'années pour reprendre leur indépendance anarchique. »*[462]

Il est possible d'étayer cette réflexion sur la décentralisation par un rapide survol de l'économie régionale. Avec l'affermissement de la domination chrétienne sur la Méditerranée occidentale aux XVI[e] et XVII[e] siècles, la frontière méditerranéenne du pays perdit son importance et la région se marginalisa progressivement. « Et s'appauvrit » disent les différents auteurs. Ce point mérite attention. Certes la coupure des relations Sud-Nord, matérialisée par la perte de Sebta notamment, a tari l'important transit de marchandises qui ne pouvait avoir que des retombées heureuses pour la région. Il est vrai aussi que ces montagnes n'étaient pas productrices de biens de grand rapport sur un marché extérieur. Pas de monoculture ou de production minière qui auraient alimenté une exportation régulière, comme à certaines époques et dans d'autres régions, le sucre, le blé, les peaux tannées, le salpêtre... Une exception : dans le passé, le bois destiné à la construction navale. Une autre, depuis une ou deux décennies, le cannabis… En revanche,

462- *Op. cit.* : 188-189 ; c'est moi, V.-Z., qui souligne.

pour compenser la pauvreté et l'étroitesse des sols, et le cloisonnement excessif du massif, une pluviométrie abondante dans toute la partie du Rif sous influence atlantique, associée à un travail intensif et à une diversification poussée des activités, a toujours permis à ces populations de satisfaire une grande part de leurs besoins (certes frugaux) et à alimenter les campagnes et les villes environnantes d'une production variée tirée de la transformation des produits de leur agriculture et de leur élevage.

D'un côté, une céréaliculture chiche mais soigneusement partagée en culture de printemps et culture d'hiver, dont la rotation annuelle était séculairement organisée par l'entente villageoise ; une arboriculture soignée (olivier et figuier surtout, puis quelques autres) ; un élevage (de bovins et caprins) assez nombreux sinon très productif. De l'autre, une industrie domestique qui a fait la renommée de ces gens au moins autant que la densité de leurs *foqha*. Tisserands d'abord (mais ignorant le tapis)[463], ils travaillaient également le cuir, le bois, le fer (les armuriers de Fès étaient surtout Jbala). Ils vendaient leur savon, leur charbon de bois, leur huile, leurs chapelets de figues sèches, leurs fameux *zbib* (raisins secs) et, plus fameux encore, leur *sameṭ* (une gelée de raisin qu'on consommait parfois fermentée). Ils cultivaient le coton, le lin, le chanvre qu'ils filaient et tissaient chez eux pour couper et coudre enfin les différentes pièces de leur habillement (pour la laine, ils étaient partiellement débiteurs des éleveurs de la plaine). Un auteur y ajoute la soie dont seul, aujourd'hui, le mûrier rappelle le souvenir[464]. En conclusion, jamais de quantités importantes mais des produits variés qui pouvaient :

1- assurer une grande partie des besoins de cette population ; ils pouvaient ainsi contrôler la totalité de la chaîne aboutissant à certains produits essentiels à leur existence ;

2- alimenter un commerce avec les campagnes du bas-pays environnant, ces marchés du piémont dont Ouazzane et Ksar El-Kebir sont les prototypes, et quelques villes proches, Fès, Tétouan, Tanger, Chefchaouen.

À quoi on opposera que l'absence d'un gros surplus exportable a peut-être été l'un des facteurs qui ont contrarié l'émergence, ici, d'un fort pouvoir régional – assis sur quelque prestigieuse lignée idrisside – à vocation

463- Voir Amahan, 1991.
464- Al-Mrini, 1984.

dynastique. Ajoutée à la perte ou au gel des ports méditerranéens, elle a certainement favorisé le maintien d'une stratification sociale peu différenciée, en refusant aux familles locales les plus énergiques les moyens économiques d'une ascension durable. Certes, il y a eu la tentative avortée des Ghaylan. Puis l'ascension des Wazzaniyyin, quoique l'interprétation en soit nuancée : elle s'est longtemps faite à l'ombre du pouvoir alaouite dont elle était en quelque sorte un relais vers les montagnards turbulents du Nord – et leurs sourcilleux lignages chérifiens. Puis l'entrée en lice de puissances étrangères faussa le jeu[465]. C'est encore plus vrai des Raysuniyyin, autres idrissides, dont le destin fut plus qu'ambigu.

Avant d'examiner les conséquences de cet arrière-fond historique sur la société rurale de la péninsule, et en particulier sur sa composante montagnarde, achevons de tracer les grandes lignes de son organisation à la veille du Protectorat.

4. L'organisation administrative makhzénienne. *Bacha*-s et *qayd*-s

L'appareil makhzénien régional comprenait, en gros, des agents d'autorité qui achetaient leur charge (*qayd*-s à la tête d'une ou plusieurs tribus[466] ou d'une ville, eux-mêmes sous les ordres de gouverneurs de provinces ou pachas, *bacha*-s[467]), souvent issus de familles de tradition militaire ; et des fonctionnaires, qui pouvaient provenir soit des précédentes, soit de familles lettrées et aisées. Mais ce qualificatif de « familles militaires » ne doit pas faire illusion : il n'y a pas de cloisonnement, pas de caste militaire. En Algérie, on en était venu à réunir sous le nom d'*al-juwād* (litt. les gens généreux, les hommes bien nés ; de *al-jūd*, la générosité) les « familles militaires » pour les distinguer des familles chérifiennes. Mais en Algérie, pas

465- Berrady, 1971 ; Joffé, 1980 et 1991.
466- Aujourd'hui, le découpage administratif du Royaume est fixé dans ses principes par le dahir du 2 décembre 1959 : c'est toujours le *qayd*, un haut fonctionnaire, qui a autorité sur une tribu (ou sur plusieurs, ou sur une fraction de tribu), mais le terme *qabîla*, tribu, est écarté au profit de *jamâ'a qarawiya*, commune rurale (qui correspond donc en général à une ancienne tribu - ou parfois à une entité englobant plus d'une ancienne tribu et parfois seulement une fraction de celle-ci).
467- On retiendra avec *qayd* et *bacha* la forme usuelle plutôt que classique. Sur les modalités de nomination du *qayd* et celles de l'administration de la tribu dans le contexte rifain, voir Rezzouk, 1905/1974, V : 268-273. Pour les tribus de plaine, voir Michaux-Bellaire et Salmon, 1905/1974, IV : 131-140.

davantage qu'au Maroc, on n'était pas nécessairement chef militaire de père en fils et maints personnages religieux, soit d'ascendance chérifienne, soit détenteurs d'un gros bagage en sciences religieuses, pouvaient se révéler de surprenants combattants.

Pour résumer un siècle de débats sur le système politique de type makhzénien, on voudra bien se contenter du schéma suivant : le pouvoir central ne pouvant pas (ou ne « voulant » pas, dans le sens où c'est là sa conception du gouvernement) quadriller de son administration tout son territoire et tous ses sujets, il laisse les communautés de base (rurales essentiellement : les tribus) s'organiser et les encadre par un appareil de *qayd*-s de *bacha*-s. Leur responsabilité est double, et seulement double : empêcher les troubles et faire rentrer l'impôt. Dans un système où une classe bourgeoise n'a pas réussi à émerger pour s'interposer entre les campagnes et le sultan (c'est-à-dire pour s'imposer à la fois aux unes et à l'autre), le souverain est conduit à surveiller de près l'ascension de forces locales qui pourraient menacer son pouvoir. D'où le délicat équilibre qu'il s'efforce de maintenir entre les impératifs du maintien de l'ordre et du rendement maximum de l'impôt, hors desquels les assises de son propre pouvoir seraient minées, et toute consolidation d'un pouvoir local qui pourrait se révéler, à la longue, un défi à sa propre légitimité. Il lui faut des *bacha*-s et des *qayd*-s pour contenir les tribus, mais il lui faut briser les *bacha*-s et les *qayd*-s qui ont trop d'emprise sur leurs administrés ou, facteur aggravant, sur leurs contribules. Il lui faut des *bacha*-s et des *qayd*-s qui aient une autorité sur les tribus (crainte ou respect), mais point telle qu'ils puissent en faire une base pour se lancer dans la contestation de l'autorité suprême.

À l'époque où nous nous situons, un autre facteur est à considérer : le souverain doit, en plus, faire respecter sa légitimité et son autorité par les puissances étrangères qui convoitent le pays, en particulier dans cette région. Il n'a, à l'heure qu'il est, d'autres moyens que de laisser s'installer un certain désordre dans les provinces du Nord pour rendre plus difficile la progression rampante de ces puissances : c'est une autre raison du démembrement des grands gouvernorats à la fin du XIXe siècle. Lequel conduit à l'affaiblissement du contrôle makhzénien, en une spirale descendante qui va provoquer, en contrepoint, l'ascension au plan régional d'un seigneur de guerre, deux crises dynastiques et, finalement, l'imposition des protectorats.

Toutes ces raisons se conjuguent et permettent aux observateurs étrangers du Maroc du Nord de dire, à propos des plaines du Gharb et du Habt du début du XXe siècle :

« Elles ne comptent pas de vieilles familles, dont la célébrité, la fortune et la situation sociale remontent à plusieurs siècles, voire à un seul. La prospérité d'une famille ne se maintint jamais (...) »[468]

« (...) Le soin que prend le Makhzen d'empêcher une même famille de conserver pendant plusieurs générations des richesses et une autorité qui pourraient devenir un danger pour le pouvoir central (...) »[469]

Ce n'est pas la situation qui prévaut dans les grandes villes du royaume. Si les principes de la politique makhzénienne sont les mêmes, la reproduction des élites y est mieux assurée, dans les limites générales que l'on a dites, essentiellement l'attitude ombrageuse du souverain devant tout ascension intempestive d'une famille. Ainsi, des « maisons » du savoir et/ou du négoce se sont, avec les siècles, progressivement édifiées en ville où le pouvoir peut, à l'occasion, venir puiser pour les besoins de son administration. Retenons le cas d'une grande famille investie du pouvoir régional par le souverain. Vers le milieu du XIXe siècle, sous le règne de Mouley Abderrahman, le gouverneur de Larache, Si Bouselham Astot, avait dans son gouvernement toute la région des montagnards Jbala :

« Il y exerçait une réelle autorité. (...). [Son] autorité était basée, d'une part, sans doute sur les forces considérables dont il disposait (...), d'autre part, sur sa justice et son désintéressement. Mais son habileté et son savoir-faire y étaient aussi pour beaucoup. Tout en gouvernant effectivement les tribus montagnardes, il savait respecter leur indépendance, et les maintenait sans les opprimer et sans les écraser d'impôts ; de plus, il s'était rendu favorables les nombreux Chorfas *(...) par des sacrifices qu'il envoyait faire aux tombeaux de leurs ancêtres. »*[470]

C'est le portrait idéal du gouverneur : énergie, équité, savoir-faire. À quoi on ajoutera : la renommée du lignage (*mujāhidīn* et *churafā'*) et la confiance du souverain ; l'origine « étrangère » (du point de vue de ses administrés) ne joue pas. La famille Astot descendait en effet du cousin du

468- Mission Scientifique du Maroc, 1918 : 42.
469- Michaux-Bellaire et Salmon, 1905/1974, IV : 115.
470- *Op. cit.* : 26.

premier pacha de Tanger (avec qui il avait été associé à la libération des villes du Nord), Ahmed Rifi – rifain, donc, et de lignée réputée idrisside : Ahmed Rifi avait, en 1683, délivré la ville, au nom du sultan, de plus de deux siècles d'occupation étrangère. Sa lignée a fourni, depuis, de nombreux dirigeants au niveau régional, pas tous, certes, de la même trempe. Sous Mouley Hassan Ier, la famille Astot fut temporairement écartée au profit d'une autre famille makhzénienne, du Gharb, elle. Les grands gouvernements avaient déjà été morcelés par son prédécesseur et les tribus montagnardes, comme celles des plaines atlantiques voisines, partagées entre les gouverneurs de Larache, de Tétouan, de Tanger et du Gharb. Les Astot conservèrent une influence dans la région sans toutefois retrouver leur puissance passée :

« … Ils ont été très riches jadis, mais les propriétés qui leur restent dans la région d'Al-'Arâïch sont de peu d'importance et ne constituent plus une fortune au sens marocain du terme. » [471]

Un ouvrage récent[472] nous permet de garder à l'esprit l'importance des relais, issus des notables locaux, que le pouvoir central pouvait entretenir dans tout le pays, y compris dans les zones que l'on a considérées *siba*, c'est-à-dire affranchies de la tutelle makhzénienne. Il s'agit du Rif oriental et, plus précisément, d'une tribu proche de l'enclave espagnole de Mlilia/Mélilla. L'auteur analyse des archives familiales, un fonds de cent soixante-et-onze lettres adressées en un demi-siècle par les différents souverains de la deuxième moitié du XIXe siècle à la famille Hadri. Ceux-ci étaient des chorfas idrissides venus dans le Rif à partir de l'Andalousie. Ils n'eurent pas de responsabilités dans l'appareil gouvernemental, néanmoins les souverains leur demandaient, « comme amis »[473] (*muḥibbanā*, « Notre ami »), de leur rendre compte des faits importants survenant dans la région et de les conseiller. Entre autres expressions que les sultans leur dédiaient, celles de *murābiṭ* et de *walī al-ṣāliḥ*, ici équivalentes, venaient en reconnaissance de leur influence religieuse (ils dirigèrent d'ailleurs sur le tard une *zāwiya*). Bien que les documents soient avares de renseignements à cet égard, les Hadri étaient, d'après un de leurs descendants, « extrêmement riches ».

471- Michaux-Bellaire et Salmon, 1905/1974, IV : 2.
472- Benjelloun, 1995.
473- À nuancer, voir Ennaji, 2007 : 253. Dans le contexte de la monarchie des temps classiques, « être l'ami du roi, son *muḥibb*, signifie être son adorateur » ; l'auteur interroge : « Peut-on être à la fois serviteur et ami du roi ? » (252).

Ils favorisèrent souvent une politique conciliatrice à l'égard de certains diplomates étrangers en poste à Tanger, au plus grand bénéfice, semble-t-il, de leur fortune. Cela et leurs relations au plus haut niveau attisaient naturellement les convoitises et d'autres notables se liguèrent contre eux, ce qui culmina dans l'assassinat du successeur du premier chef de la maison Hadri.

Ainsi, à côté des agents de l'État, des notables pouvaient exercer un rôle discret et important au service du pouvoir dans une région réputée difficile : tribus « belliqueuses » (règne de la vendetta), mais aussi implications internationales avec une occupation étrangère (Mélilla), des conflits maritimes (« piraterie ») et, plus largement, les ambitions rivales des Européens. Ils étaient chargés d'une mission politique locale dont, selon l'auteur, il est difficile de mesurer le caractère officiel ou, au contraire, informel, mais également de savoir si c'était un instrument du pouvoir occasionnel ou, au contraire, généralisé à l'ensemble des provinces. Toutefois, il semble bien que cette façon de reconnaître le rôle discret de notables, qui tirent les ficelles derrière le paravent d'hommes investis par le pouvoir, ait été une pratique habituelle de gouvernement. Ce qui est relaté ici au niveau local (à propos de tribus des plaines tingitanes, c'est à souligner) a toutes les chances d'être vrai à des niveaux supérieurs :

« Rarement le chaîkh *en titre est un des personnages notables de la fraction : il est en général la créature d'un des habitants les plus riches et les plus influents, qui administre effectivement cette fraction par son influence sur le* chaîkh. *Pour une affaire importante, le* qâïd *écrit parfois directement à ce personnage influent, mais sans mandat officiel, au lieu d'écrire à son* chaîkh*, dont il connaît l'impuissance. »*[474]

5. L'organisation des communautés locales. *Chikh-s et djma'a-s*

À la fin du règne de Hassan Ier et sous celui de 'Abd El-'Aziz, à la charnière des XIXe et XXe siècles, chaque tribu des Jbala relevait de l'autorité du *qayd* d'une tribu *nayba* de la plaine. Celui-ci désignait, au sein de la population locale, un *chikh* par fraction de tribu, ou *khoms* (*ferqa* dans la plaine).

« Les Chaikhs *ne sont eux-mêmes que les agents d'exécution des* djema'as *qui les nomment et qui constituent la seule autorité à peu près obéie de la tribu. »*[475]

474- Michaux-Bellaire et Salmon, 1905/1974, IV : 132.
475- Idem : 190.

Sous la responsabilité du *chikh*, il y avait un *moqaddem* par village. Ce *moqaddem*, situé au plus petit échelon de l'appareil makhzénien, cumulait des pouvoirs administratifs et judiciaires comme chacun des agents d'autorité aux niveaux supérieurs ; il était, en revanche, élu par la *djma'a* mais il devait faire exécuter les ordres du *qayd* dont il pouvait éventuellement, ne disposant d'autres moyens que son autorité morale, réclamer l'appui. Pour ce qui est de l'organisation judiciaire :

« les qadis *n'étaient pas nommés par le Sultan ; c'étaient ou des* khalifas *des* qadis *de la plaine, dont la tribu relevait nominalement, ou le plus souvent des juristes de la montagne, désignés par les* Djema'as. *»* [476]

Ils n'étaient pas rétribués :

« Ils ont toujours quelques biens dont ils vivent et ils augmentent leur bien-être par les cadeaux qui leur sont faits. » « Les Mouftis *sont payés pour leur consultation (...). Le* Moufti *est toujours un homme simple, vivant modestement ; sa pauvreté est même pour beaucoup dans la considération dont il est l'objet. »* [477]

La *djma'a*, assemblée représentative de la communauté à l'échelle du village, mais aussi de la fraction et de la tribu, était un élément fondamental de la vie politique locale. Voilà comment s'exerçait l'autorité dans les *jma'a*-s des tribus de la plaine, selon les observateurs de la Mission Scientifique française :

« L'opinion des vieillards, et surtout des riches, est prépondérante dans la djamâ'a *: celle-ci se réduit souvent, en fait, à un petit groupe d'intrigants qui décident seuls de toutes les affaires. Au milieu d'eux, prennent place l'*imâm*, le* taleb *(instituteur) et les* 'adoul *(notaires), seuls personnages instruits du lieu, dont l'ascendant est naturellement considérable. La population du village se trouve ainsi divisée en deux classes : les* nâs al-'ouqalâ*, gens intelligents, et les* asrarâh*, bergers, c'est-à-dire la plèbe. Ces derniers se gardent bien d'émettre des avis au sein de l'assemblée, et comme les décisions proviennent d'un accord spontané, provoqué par les gens intelligents et excluant tout vote, ce parti s'arroge en fait le pouvoir tout entier. »* [478]

Ou ceci encore :

476- *Idem* : 190.
477- Michaux-Bellaire, 1911/1974 : 49 et 48.
478- Salmon, 1905, I : 198-199.

« À l'occasion de leurs affaires, de leurs intrigues, de leurs querelles et de leurs réconciliations, les gens ayant une certaine surface et quelques considérations sont continuellement les uns chez les autres, et luttent entre eux de prodigalités gastronomiques analogues à celles de nos gros paysans. (...) C'est ainsi d'ailleurs que les riches affirment leur puissance dans la tribu et font illusion au qâïd*, au point de lui imposer des* chaîkhs *de leur choix.*

« (...) Le chef de village ou de la djemâ'a *est le personnage le plus influent de ce village. Dépourvu de tout mandat officiel, il doit son influence et sa prépondérance surtout aux moyens matériels dont il dispose, par son courage personnel, par la quantité et la qualité de ses esclaves et de ses serviteurs, qui lui permettent d'exercer une certaine terreur sur les autres habitants. »* [479]

Ce tableau sévère correspond à la situation dans les tribus de plaine où les enjeux économiques et politiques étaient plus grands du fait d'une double proximité : celle du Makhzen, avec ses charges convoitées, celle des Européens, avec leurs capitaux et leur « protection ». En montagne, une polarisation moindre des richesses et une instruction plus répandue pouvaient atténuer les clivages de classe. Cependant, même là, les possibilités de confiscation du pouvoir existaient, si l'on en croit l'opinion d'un bon observateur de la scène contemporaine (à l'aube de l'Indépendance) :

« Tout le monde, en théorie, peut participer au système (...). Mais dans la pratique ce sont toujours les imgharen *[les « grands »], les plus forts en agnats, en propriétés et en armes qui sont assurés d'une place au conseil, même si la place d'honneur est réservée à quelque* chérif *ou* amrabit *(...) »*[480]

Certes, il s'agit des populations de la moitié orientale du Rif qui différaient des Jbala en de nombreux aspects, en particulier par un moindre niveau d'instruction religieuse et, sinon des antagonismes de classe plus forts (le niveau économique était relativement peu différencié), du moins d'importants conflits entre lignages qui renforçaient l'autorité des chefs de grandes maisons.

D'après mes notes, les Bni Gorfet échappaient à l'autorité du pouvoir central, ne reconnaissant que les « pieux et saints » personnages de la tribu.

479- Michaux-Bellaire et Salmon, 1905/1974, IV : 120-121.
480- Hart, 1976 : 35.

L'un d'eux était Sidi Hmed (mort en 1325/1907), de la famille Ghaylan[481]. Sidi Hmed était *wali u ʻalim*, « saint et savant », revenu dans sa montagne après « sept ans » d'études à la Qarawiyyin. Savant et chérif, donc, mais aussi *walī* (localement *wali*) : son charisme personnel venait de la *baraka* qui lui avait été ainsi transmise. Assis le jour du marché sous son olivier, il disait le droit, réglait les conflits et, de manière générale, arbitrait à l'échelle de la tribu. Un de ses cousins, installé près de Larache, était réputé pour sa puissance, qu'il manifestait en particulier par des actes prodigieux exercés contre « les Portugais ». Un autre cousin avait fondé à Asilah une *zāwiya* pour les malades mentaux. En outre, il est vraisemblable que le Sidi ʻAli ben Ahmed el-Gorfti, maître de Mouley ʻAbdallah Chérif, fondateur de la *zāwiya* des Wazzaniyyin au début du XVIIe siècle, était aussi un Ghaylan. Un rayonnement régional, donc. À la veille du protectorat, les Uled Ghaylan étaient encore influents dans leur tribu d'origine, réussissant à soulever leurs partisans contre deux *qayd*-s choisis parmi leurs contribules par le *qayd* d'Asilah[482].

Ces récits quasi hagiographiques sont monnaie courante tant sont multiples, chez les Jbala, les occasions de distinction de leurs grands lettrés. Dans le cas des Bni Gorfet, ils nous permettent de percevoir les classements internes qui règlent l'émergence d'une famille entre les autres. Et, en même temps, le rôle de l'état de *walīyā'* qui, lui, n'est pas acquis de naissance : la vertu personnelle fait la différence. Cette vertu est faite essentiellement de la crainte de Dieu (*taqwā*), c'est elle qui anime le ressort premier de la foi, elle qui fait le *walī* : sa piété plaît à Dieu qui, en retour, l'arme – pour le Bien. La science, *ʻilm*, qui l'accompagne souvent, n'est pas la condition *sine qua non* ; elle est une voie, parmi d'autres, au service de la Parole de Dieu. Un autre attribut de la *taqwā* est le désintéressement : le *walī*, le *faqīh* sont pauvres, parce qu'honnêtes et parce qu'ils distribuent tout ce qu'ils reçoivent. Au sein de lignages qui peuvent admettre l'association science-Makhzen, il est des individus pour lesquels le refus du service de l'État est un principe, par crainte d'être rétribué sur des fonds dont on pourrait suspecter le caractère licite. Voilà une pierre dans le jardin de ceux pour qui il y a nécessairement équivalence entre pouvoir et fortune.

481- Voir *supra* la section 3 « La densité du religieux ». Et le chapitre IV, section 2 « Saints : pouvoir et prodiges ».
482- Michaux-Bellaire, 1911 : 520.

Le « gouvernement par les *fuqahā*' » ne s'entend pas sans la participation des populations à l'administration des hommes et des choses :

> *« On peut dire que les tribus de montagnes se gouvernent elles-mêmes par leurs* Djemâas, *tandis que les* Djemâas *des tribus de* Naïba *[dans la plaine] ne servent qu'à l'exécution des ordres du* Qaïd. *»*[483]

Ce gouvernement avait à sa disposition des institutions spécialisées : la *djmaʻa* et ses instruments, ʻ*orf, ayt arbaʻin* et *mezrag*.

6. Quelques instruments institutionnels : *ʻorf, ayt arbaʻin* et *mezrag*

Après avoir indiqué ceux des mécanismes internes à la société des Jbala qui relèvent du facteur « densité des lettrés », notons ceux qui se donnent, ou sont donnés, comme effet du « facteur berbère », ou encore comme « survivances » d'un état antérieur de la société. Interprétation en faveur de laquelle pourrait jouer le fait que ces institutions se retrouvaient dans d'autres régions berbérophones. Mais qu'il faudra revoir de plus près.

Et, d'abord, la question d'un droit coutumier, cette construction juridique, orale ou écrite, qui est indépendante du cadre légal constitué par le *chraʻ* (class. *charīʻa*). Du point de vue canonique, il ne peut y avoir de définition des droits et devoirs de l'individu ou des collectivités hors des principes inspirés par la loi révélée. Toute innovation en la matière est hérésie (*bidʻa*). Les *ʻulamā'* peuvent se disputer sur la question de savoir si telle interprétation de la loi est juste ou erronée, c'est-à-dire s'il y a, ou non, innovation ; mais pas sur la question de savoir s'il peut y avoir une bonne ou une mauvaise innovation. Les Jbala étant tellement féconds en *ʻulamā'*, il n'est pas étonnant que les auteurs (espagnols en l'occurrence, cf. Blanco Izaga, Bocinos, Villaverde) qui ont étudié le *ʻorf* (droit coutumier ; on trouve également *qanun*, *qaʻyda*) en vigueur chez les Rifains, n'en aient pas signalé chez eux. Capdequi y Brieu insiste même sur le rôle niveleur du *djihad*, qui aurait effacé les particularismes au plan du droit.

Pourtant, chez les Akhmas, près de Chefchaouen, on signale un *izref*, « droit pénal berbère », sans préciser s'il est oral ou écrit, mais c'est un point de détail[484]. Or on sait bien la longévité qu'a connue, chez les Berbères du

483- Michaux-Bellaire, *op. cit.* : 45.
484- Le Chantelier, 1902 : 90.

centre et du sud du pays, l'*azref*, le code pénal coutumier (*qanun* chez les Rifains et en Kabylie algérienne). Chez les Ouedras, entre Tanger et Tétouan, on a retrouvé[485] le texte d'une charte établie en 1863-1864 dans les circonstances suivantes : leur *chikh*[486] avait commis un meurtre sur la personne d'un de ses administrés un jour de marché, circonstance aggravante, le marché étant traditionnellement un lieu inviolable dans l'ensemble du Maghreb. Les notables de la tribu se réunirent, en présence des *chorfa* Wazzaniyyin, et fixèrent les conditions qui devaient désormais régir les rapports entre la tribu et leur *chikh*. Les clauses, très détaillées, furent rédigées par écrit et déposées chez le *qaḍi*. Chaque année, à l'ouverture du grand moussem tribal qui se tenait après la rentrée des moissons, lecture devait en être publiquement faite au *chikh*, en présence, encore, des *chorfa*. L'étude de la charte, la seule qu'on connaisse de la sorte en pays Jbala, éclaire les nombreux aspects que pouvait prendre cette « autonomie » institutionnelle des tribus, ce « self-government » :

— les revenus des habous sont destinés à l'achat de poudre et de balles, ainsi que de céréales et de denrées destinées à être revendues en cas de besoin aux habitants du village moyennant un léger bénéfice. Le tout est conservé dans les magasins de la mosquée principale de la tribu en vue de la Guerre Sainte, sous la gestion exclusive des notables, *rwasa el-qbila*, et échappe donc à l'autorité du *chikh*.

— en revanche, le trésor de la tribu, *khizanat es-ṣghira*, est géré par le *chikh* et il est consacré à « assurer la défense de la tribu et repousser les incursions des tribus voisines (car) il est de coutume, en effet, dans les tribus et depuis les temps les plus anciens, que le gouverneur soit chargé de parer à ces éventualités ». Il se compose du produit des impôts (*frida*, taxe frappant les hommes en état de porter les armes) et des revenus annuels de la tribu (produits des loyers des terrains de labour appartenant à la tribu[487] et des amendes infligées par le *chikh* ou les notables).

485- Biarnay, 1915-1916 : 321 et *sq*.
486- Originaire de la tribu et désigné par la *djma'a* à son poste, il était néanmoins la créature du *bacha* de Larache, Si Buselham Astot, le dernier représentant du Makhzen a avoir été respecté, craint et obéi chez les Jbala du Nord-Ouest.
487- Au village plus probablement.

— le *chikh* a le devoir d'alerter ses contribules en cas d'événements graves, à défaut de quoi il est passible de révocation et même de mise à mort si l'existence de la tribu a été menacée. Si l'alerte est sérieuse, les hommes valides se précipitent en armes en des points préalablement établis. Les combattants formeraient environ les deux-tiers du nombre, les autres, des auxiliaires, armés de pioches, de haches et de torches suivent les premiers en territoire ennemi et s'attaquent aux biens. Les frontières de la tribu, ainsi que la route de Tanger à Tétouan qui passe par son territoire, sont surveillées en permanence par des gardes payés par le *chikh* sur le trésor de la tribu.

— des pénalités sont prévues pour un certain nombre de crimes :

pour une insulte : une réprimande ou une bastonnade ;

pour un vol : les yeux crevés ou la main droite tranchée ;

pour un meurtre perpétré « sans en avoir le droit » (c'est-à-dire sans qu'il ait répondu aux obligations de la loi du talion) : la mort et la confiscation des biens au profit du trésor de la tribu ;

pour une mort en plein marché : expulsion de la tribu et confiscation des biens ;

pour les coupeurs de route : *idem* ;

pour l'assassinat d'un homme pendant qu'il prend son repas : *idem* ;

pour atteinte à l'honneur d'une femme : exécution sur place.

Tout un cérémonial accompagnait la lecture publique de la charte. Elle avait lieu au troisième jour du moussem. Le *chikh* fait ensuite mettre en rang les gens en armes et ordonne trois salves, puis on fait entendre les roulements de tambour de guerre tandis que les notables et le *chikh* montent en selle et, précédés des étendards, suivis de la foule, vont passer la nuit chez celui-ci. Le lendemain, la foule se dispersera tandis que les notables resteront encore trois jours avec le *chikh* pour régler les dernières questions d'intérêt général. Les notables des Ouedras ne maintinrent leur autorité sur leur *chikh* qu'une vingtaine d'années, puis leurs divisions permirent aux *chiyukh* suivants de reconquérir l'essentiel de leur autorité.

Biarnay intitule de façon significative son étude : « Un cas de régression vers la coutume berbère chez une tribu arabisée ». C'est peut-être aller

un peu vite. La présence des Wazzaniyyin (dont une *zāwiya* est installée dans la tribu) est là pour tempérer l'interprétation exclusivement berbérisante d'une initiative qui ne leur a pas semblé contrevenir aux principes de la loi divine mais seulement relever de la « coutume » (*el-'ada*) qu'on a, sous toutes les latitudes du *dār al-islām*, toujours tolérée dans certaines limites. Rappelons que les tribus bédouines de la péninsule Arabique ont eu aussi leur *'orf*. Par ailleurs, ce cas de « régression » vers la coutume ne s'est pas produit non plus à n'importe quel moment, mais au lendemain d'une succession difficile au niveau dynastique, au temps de l'installation de Sidi Mohammed, qui vit la *siba* s'étendre en certaines provinces avant la reprise en mains par Mouley Hassan Ier.

Les Rifains, incontestablement, avaient plus largement recours au droit coutumier que les Jbala. Mais peut-être que, chez ces derniers, des enquêtes plus poussées révèleraient d'autres cas. Ainsi, il m'a été signalé par un ancien des Bni Mestara que les Bni Zeroual (au nord de Fès, c'est-à-dire les Jbala centraux) avaient eu l'usage d'un code des pénalités connu sous le nom de *rbaṭ*. Or, dans le Rif berbérophone on appelle *ribaṭ* :

« (…) une convention solennelle qui lie tous les membres des tribus voisines pour réprimer, au moyen d'amendes très élevées, les meurtres, les viols, les vols importants, les agressions sur les marchés ou sur les chemins qui y conduisent. Les sommes versées par les coupables (...), sont partagées entre les tribus contractantes. »[488]

Il n'y a donc pas de cloison étanche entre Rifains et Jbala. Les emprunts, les cheminements au travers des frontières, doivent, en plus d'un domaine, transgresser la vérité de chacune de ces deux sociétés. Et davantage encore, dans ces tribus sud-orientales qui, tout en étant comptées parmi les Jbala[489] peuvent être, de par leur situation de voisinage avec les tribus rifaines, encore partiellement berbères dans leur parler comme dans certains de leurs traits. Ainsi des Branès. Un officier-interprète de l'armée coloniale avance à leur sujet un avis balancé :

« (...) Nous appuyant sur les hypothèses des historiens qui admettent comme Berbères les Branès et sur nos observations personnelles basées sur l'étude de leurs coutumes, où se retrouvent, à peine voilés, les mœurs de leurs ancêtres, nous

488- Montagne, 1930/1989 : 240.
489- Cf. Le Chantelier, 1902, entre autres. Elles sont au nord de la ville de Taza.

supposerons que les Branès sont des Berbères arabisés ; mais pour eux, comme pour les autres, la discussion est ouverte. »

En fait, à part deux fractions qui sont bilingues (arabe et rifain), les Branès sont, et l'étaient déjà à l'époque, entièrement arabophones. Quoi qu'il en soit, l'auteur précise à leur sujet :

*« L'*Orf *est appliqué concurremment avec le* Chra'. *Ces lois de la coutume ne forment aucun recueil, elles se transmettent verbalement de génération en génération. L'*Orf *est un ; il existe cependant de légères variantes de fraction à fraction. »* [490]

La question de l'homicide ou des blessures causées par un acte de violence ou accidentellement, mérite un traitement à part. Car, si avec la *djma'a* ce sont les droits de la communauté de base (dans ces différents échelons : village, fraction de tribu, tribu) à traiter de ses affaires internes comme de ses relations avec l'extérieur qui sont en cause, quand on en vient à la vie de l'être humain, à son intégralité physique, on quitte le domaine des franchises de la communauté de base pour celui des droits imprescriptibles de la cellule de base de la communauté : la famille, les proches que réunissent des « liens du sang ». Si les blessures, intentionnelles ou pas, donnent souvent lieu à dédommagement négocié, sans qu'on ait à passer par la loi du talion (class. *ṯa'r*), l'homicide, et le meurtre tout particulièrement, sont considérés par la communauté comme relevant d'un droit inaliénable des proches de la victime, de sa « maison ». Le *chra'*, droit canonique, écarte le talion en cas d'homicide ou de blessure involontaires, et impose la compensation financière. Mais il s'abstient si l'acte est intentionnel : le choix est ouvert entre le talion (l'exercice de la « vengeance ») et la compensation (*diya*, dite « prix du sang »). Ainsi chez les Branès :

« Le qadi *n'intervient pas en cas de meurtre ou de vengeance ; ces cas sont régis par l'*orf, *les contestations relatives au payement de la* diya *peuvent seules être examinées par le* qadi. *»*[491]

Ce droit est l'expression ultime du droit de la personne, c'est pourquoi il échappe aux prérogatives de la collectivité (communauté locale ou État) : rien n'est plus précieux que la vie, la vie de celui à qui on l'a donnée, la vie de celui de qui on la tient, la vie de celui qui l'a reçue des mêmes que soi.

490- Trenga, 1915-1916 : 304, 430.
491- *Idem* : 430.

Nul n'est plus comptable de la perte de celui-ci que ceux-là qui partagent sa substance vitale. Pour la perte d'un bien on a nécessairement recours à un arbitrage, pour la perte d'un des siens on est habilité à se faire justice soi-même. Déposséder l'individu de ce droit ultime ne serait-ce pas justement donner crédit au fantasme moderne qui voit dans l'extension continue des prérogatives de l'État (et de l'Entreprise) la pente menant inexorablement à l'écrasement de l'individu, réduit à un état de simple « rouage d'une mécanique sociale » ? Il reviendrait alors à la société de se réserver seulement le droit de limiter au strict nécessaire l'exercice de cette violence privée pour que le bien de la communauté soit préservé des excès du droit de l'individu.

Ailleurs au Maroc, les codes coutumiers, quand ils existent, sont souvent plus restrictifs et refusent le recours à la *diya* : une vie pour une vie, c'est la loi. Ainsi s'enclenche le cycle des représailles entre deux familles qui peut dégénérer en longs conflits meurtriers entraînant des partis chaque fois plus nombreux dans le règlement cumulé de la « dette de sang ».

Cet état de vendetta se nomme *ṭolb* chez les Jbala : *binat-hum, ṭolb*, il y a une vendetta entre eux ; *waqa'a ṭolb bin ṭayfa u ṭayfa*, il y a vendetta entre deux partis. Lorsque le cycle de la violence s'étend ainsi, les sages, les hommes pieux et écoutés se réunissent et essaient de faire aboutir un compromis. Mais les esprits sont parfois difficiles à apaiser. On cite chez les Bni Gorfet une vendetta entre les villages de Buhani et Lehra, à la veille du protectorat (où tout le monde était armé), qui fit 64 victimes en un an.

Une autre institution qui vient éclairer les mécanismes d'autorégulation de cette société, voici, rarement signalé ailleurs au Maroc, l'expert en agriculture ou en élevage : *chikh l-fellaḥa* et *chikh l-kassaba*. La fonction est toujours actuelle. Désigné par la *djma'a* d'un village et proposé ensuite au *qayd*, l'expert fait régulariser sa candidature par le tribunal (*maḥkama*). Il n'a pas à être un lettré (*ṭaleb*), c'est un savoir oral : *'orf del-bled*, mais on fait éventuellement référence au *chra'* en rappelant l'existence de traités d'agriculture (*al-Moqnī*, par exemple) dont la tradition s'inspirerait. Il est appelé dans les nombreux litiges qui opposent deux voisins sur une limite ou sur les déprédations causées par un troupeau, etc. Il établit les responsabilités, évalue les pertes : il ne fixe pas de pénalité.

'Orf ou pas, ce qu'indiquent tous les textes se rapportant à l'organisation de la vie dans les campagnes c'est l'importance de la *djma'a*[492]. La *djma'a*, assemblée représentative de la communauté à l'échelle du village, mais aussi de la fraction et de la tribu, était un élément fondamental de la vie politique locale. Elle réunissait à l'échelon le plus bas (le village ; il existe un niveau inférieur, le quartier, mais, là, pas de *djma'a* organisée, les hommes discutent de leurs affaires à la mosquée du quartier, *djama'*) tous les hommes en état de porter les armes, en fait tous les chefs de famille : les plus notables d'entre eux étaient assis sous l'arbre consacré, les personnes de rang moyen un peu plus bas, les jeunes au troisième plan ; les séances étaient donc publiques et chacun pouvait y prendre la parole. À l'échelon intermédiaire entre le village et la tribu, la fraction, elle réunissait les délégués des assemblées de niveau inférieur, en général deux par village. Idem à l'échelon de la tribu (*el-qabīla kaffa*). À ce niveau, la réunion était annoncée par des crieurs, ou par des feux (*menara*) s'il y avait urgence. On la convoquait pour des raisons exceptionnelles : lire une lettre du sultan, du *qayd* ou d'une autre tribu, discuter de l'éventualité de l'attaque d'une tribu voisine, de la destitution d'un *chikh*, d'une révolte à mener contre le *qayd*, du partage d'un impôt (que chaque *djma'a* de village allait répartir selon le niveau de richesse de chacun), de l'arrivée d'une expédition militaire royale (*meḥalla*), d'un assassinat, d'un incendie ou d'un viol, etc.[493]

Cette assemblée, ces réunions ou ces conseils on les trouve parfois sous d'autres noms, par exemple *mi'ad*, dont le sens général est « rendez-vous » ; ici : assemblée ou réunion[494]. Une autre dénomination a parfois été relevée : *ayt arb'in*. Ainsi chez Le Chatelier, Trenga, Lazarev[495]. Dans l'ordre : chez les Akhmas, où on le signale comme « disparu depuis peu » ; chez les Branès, des Jbala sud-orientaux ; et chez les Hyayna : ceux-ci, au nord-est de Fès, ne sont pas des Jbala mais une tribu guich, donc d'anciens guerriers bédouins placés là par les sultans saâdiens, cependant leur territoire fut auparavant de mouvance jbala, ghmara ou senhaja ; l'auteur précise seulement

---

492- Avec une réserve : Mission Scientifique du Maroc (1918 : 49) signale le rôle très limité de la *jma'a* chez les tribus *nayba* de la plaine atlantique, parmi les plus soumises justement.
493- Michaux-Bellaire, *op. cit.* : 43-45.
494- Le Chatelier, 1902 : 100, 110.
495- Respectivement : 1902 : 90, 1915-1916 : 424-425, 1966 : 40.

que le « souvenir en est conservé ». Chez ces deux derniers groupes, Branès et Hyayna, on utilise également le terme *bul-arba'* qui désigne aussi bien le conseil que son président. D'après la description qui en est faite à propos des Branès, ce conseil n'avait d'existence qu'en temps de crise, lorsque des circonstances graves exigeaient une direction unique des affaires militaires. Il pouvait se limiter à une fraction de la tribu ou même à un village quand l'affaire ne concernait que l'une ou l'autre ; en aucun cas il ne supplantait les *djma'at*. Trenga le définit ainsi :

> *« Le conseil des* chioukh[496] *désignés par les* jma'a*, qui, sous le contrôle du* moqaddem *élu par eux, est chargé de veiller à la sécurité du territoire, à la bonne administration et à l'exécution des décisions prises ; par eux [les* chioukh*] de concert avec leur président ».*

Ces *ayt arba'in* sont cités en outre chez les tribus du Haut Atlas central, du Moyen Atlas, du Sous de l'Anti Atlas, du Rif Oriental[497], et toujours présentés comme un trait berbère que souligne le premier terme *ayt*, bien connu en Afrique du Nord et qu'on rend par « ceux de », « les gens de ». Pourtant on les a aussi rencontrés chez les Rguibat. Cette tribu saharienne, « *completely Arab, and completely Bédouin* »[498] avait un conseil composé de quarante membres[499], vingt pour chacune des deux moitiés qui divisent la tribu. Il n'en reste que le souvenir et l'on dit aussi que les Rguibat n'étaient pas les seuls à en être pourvus :

> *« I have been told that all the other tribes of the Western Sahara had the same political system »[500],*

avec le même nom, mais seuls les Rguibat avaient le chiffre exact de 40 conseillers. Leur fonction n'a pas été très bien éclaircie : certains Rguibat interrogés les présentent comme le bras armé du *chikh* de la tribu, chargés dans leurs circonscriptions respectives de faire exécuter sentences et arrêts ; d'autres lient leur mise en activité à l'existence d'un état de guerre, ainsi

496- Ici c'est en effet de la responsabilité des « anciens » et non du « gouverneur » de la tribu de la plaine qui a la charge des tribus montagnardes.
497- Montagne, 1930/1989 : 221. Hart, 1962 : 524, conteste leur présence dans le Moyen Atlas, zone de transhumance.
498- Hart, 1962 : 523.
499- Rappelons, sans plus approfondir, le Groupe des Cinquante dans l'organigramme politique d'Ibn Tūmart.
500- *Idem* : 524.

qu'on l'a dit des Branès. En tout cas, ils sont bien, pour les intéressés, le fait d'une époque que caractérisait l'état de *siba*.

Hart[501] soulève à ce propos une intéressante question d'étymologie : dans tout le Maroc où cette expression berbéro-arabe est utilisée, on la rend par : « les quarante » ou « ceux des quarante », « les gens des quarante » (« *the people of the forty* » : Hart). Cependant, dans le Rif oriental, le terme serait un peu différent : *aytarb'in*, qui se décompose en *ayt* (ou *ayt*) et *tarb'in*. Or ce dernier mot ne signifie pas « quarante » en rifain, mais « gens » (people). Ce qui fait : « les gens des gens » (« *people of the people* »), « *and thus by analogy, representatives of the people* », et correspond mieux à la réalité de ces conseils où, sauf chez les Rguibat, le chiffre de quarante n'est jamais la norme.

L'interprétation de Hart a été acceptée par le linguiste Lionel Galand qui remarque seulement que la prononciation devrait en être alors : *ayt-(t)arb'in* ou *ay(t)-tarb'in*, au singulier *u-tarb'in*. Soulignant la spécificité rifaine quant à cette institution, il y a encore sa fonction : ici les *aytarb'in* ou (*aytarb'in*) étaient bien les membres du conseil qui siégeait (soit au niveau de la fraction, soit à celui de la tribu) régulièrement (une fois par semaine, cette réunion étant l'*agraw*) en présence de l'assemblée générale des chefs de famille de la communauté (*jma'at*), et non pas son émanation militaire en cas de guerre[502].

À propos de guerre, on trouvera un autre indice de la décentralisation poussée de la société des Jbala avec le drapeau. Au combat, chaque *khoms* ou *rbo'* (fraction de tribu) avait son propre étendard (*'alam*), alors qu'en général, au Maroc, seules les tribus avaient le leur et que, par exemple, chez les 'Arab Khlot, leurs voisins du littoral atlantique, le drapeau était un insigne makhzen au contraire d'un élément de souveraineté. Une autre émanation (ou attribut) de la *djma'a*, le *mezrag*[503]. Au sens premier, c'est la lance, la pique, la hallebarde[504] ; *mul mezrag* ou en raccourci, *mezrag*, c'est le « porte-lance » : on entre dans la synthèse sociale. Car ce personnage est le garant de la parole donnée, des accords passés par la *djma'a* et, dans

501- *Idem* : 524.
502- Hart, 1976 : 284-288.
503- Voir également *supra* le chapitre II, section II. 2 : « Segmentarité et sédentarité ? ».
504- Mercier, 1951.

de nombreuses régions du Maroc, d'un type d'accord en particulier, celui passé avec un étranger lui assurant protection durant son séjour dans la tribu (la *zeṭṭata* étant le prix à payer pour ce droit de passage). *Mezrag* en est ainsi venu à désigner une institution très importante dans l'organisation politique du Maroc précolonial puisqu'il assure la sécurité aux voyageurs dans le cadre d'une nation où la décentralisation était la règle et les communautés jalouses de leurs prérogatives : de tribu en tribu, sous la protection d'un *mezrag* renouvelé de l'une à l'autre (une sorte de visa de transit ? De permis de circuler ?), on pouvait ainsi traverser le pays[505]. Le terme et l'institution différaient d'une province à l'autre. Parfois, au pluriel, il désignait par extension tous les membres du conseil de fraction (ou de tribu), les notables : *mzarig*[506]. Parfois, chez les Jbala précisément, il désignait l'un des deux notables (l'autre étant le *chikh*, chargé de faire exécuter les décisions) désignés par la *djma'a* pour un an, qui s'assure que les décisions ont bien été exécutées[507] :

(le mezrag*) « entrega (*remet*) la lanza en señal de garantia ; es, en definición, la personificación de la tribu, el representante internacional ante (*devant*) las otras ».*

Le Chatelier avait également mentionné, dans sa description des différentes tribus composant les Jbala, l'existence chez plusieurs d'entre elles du *mezrag*[508].

Parfois encore il peut être un pacte d'alliance entre tribus voisines concrétisé par l'échange des lances[509] ; dans chacune des deux tribus, le *mul mezrag* était « responsable de la parole donnée et répondait de ses frères » ; la violation du pacte était un *casus belli*. Il peut être aussi un véritable droit d'asile pour le fugitif, qui s'étend à l'hôte qui le reçoit, au marché, aux sanctuaires, comme une application concentrée du principe d'inviolabilité du territoire de la tribu, de la fraction, du village. On se souvient qu'un des fils, rebelle, du sultan Sidi Mohammed, Mouley El-Yazid,

505- Querleux, 1915-1916 ; Arin, 1915-1916 :166.
506- Montagne, 1930/1989 : 236.
507- Real Sociedad, 1914 : 277.
508- Le Chatelier, 1902 : 90, 110.
509- À propos des Zemmour, Querleux, 1915-1916 : 123. Rappelons pour mémoire que la question de la constitution d'alliances stables et durables dans les conflits inter-tribus dans le Rif, *leff*-s ou *'alem*-s, a déjà fait l'objet de développements. Voir chapitre I « Présentation » et, dans le chapitre II, « Savoir lettré… », section II.

craignant la colère de son père, se réfugia dans le *ḥorm* du sanctuaire de Mouley 'Abslem Ben Mchich, chez les Bni 'Aros. (Il est juste d'ajouter que son père s'apprêtait tout de même à lui envoyer une expédition quand il mourut fort à propos.)

7. Du balancement « autonomie périphérique/autorité centrale »

À l'issue de cet inventaire, partiel et partial, des caractères d'une société de montagne saisie dans son rapport contradictoire avec le pouvoir central, il n'est certes pas souhaitable, on l'a dit d'emblée, d'asséner des sentences définitives. Néanmoins, puisque toute négation du subjectif dans le travail scientifique est mystification, je ne m'interdirai pas d'ajouter quelques éléments d'appréciation puisés dans des travaux plus récents et de poser quelques questions : ils seront à leur façon une participation au débat. Tout d'abord, et pour rééquilibrer les analyses scientifiques des apôtres éclairés de la colonisation, cet avis d'Abdellah Laroui :

« Il y a peu de différences entre les tribus depuis longtemps makhzéniennes et les autres. La même structure maintient pour tous un degré d'autonomie voulue par le Makhzen et qui fait croire à une totale indépendance tribale. » [510]

Cette appréciation nuancée est un correctif aux *a priori* de la Mission Scientifique du Maroc (avec Michaux-Bellaire à sa tête) et de différents auteurs dont Montagne. D'autres appréciations critiques sont à verser au débat :

« Les révoltes rurales et urbaines ne se présentent pas dans l'œuvre de Michaux-Bellaire comme une manifestation concrète de la crise politico-financière qui secoue le système politique marocain [à la fin du XIXe et au début du XXe siècle]. »[511]

Sa vision

« oppose le développement et la consolidation d'un appareil politique à une société tribale d'ethnie berbère et de nature anti-étatique. » (idem)

Ce sont les « petites républiques » des marges, à l'honneur dans la littérature coloniale. Le tableau de la société marocaine est ainsi réduit à sa plus simple expression, dont les clés ont comme nom : « autonomie tribale », « particularisme ethnique », face au « despotisme » d'un pouvoir central « parasitaire » (*idem*).

510- Laroui, 1977 : 163.
511- Houroro, 1990 : 84-90.

Une autre lecture est possible :

« Il est vrai que le système politique marocain, malgré sa tendance hégémonique, ne couvre presque jamais la totalité du champ social qui lui est assigné (...). L'espace makhzénien comporte des centres de conflit par leur isolement géographique, mais aussi par l'absence d'intérêts économiques (....). Le rapport centre/périphérie s'inscrit donc dans une logique de concessions réciproques. Le makhzen ne pouvant venir à bout d'une certaine dissidence, l'intègre dans une forme de politique « d'administration indirecte », laissant aux tribus « rebelles » le soin de désigner leurs propres « chefs » (idem). [En réalité,] c'est la référence makhzénienne qui commande en dernière instance les rapports sociaux et politiques tant du centre que de la périphérie. » (idem)

Dans cette approche, on voit que ne sont pas écartés les faits mis en lumière par l'école coloniale mais, mis en perspective dans une vision dialectique des rapports entre le centre et la périphérie (ou entre le haut et le bas, le sommet de l'État et les communautés de base), ils prennent un autre sens. La rapide analyse du vocabulaire politique, dans le contexte des mécanismes locaux d'autorégulation des conflits, a pu au moins indiquer qu'il ne se laisse pas enfermer dans le cadre du clivage entre « tribus berbères » et « tribus arabes », ou entre « zones de parlers berbères » et « zones de parlers arabes » (et leurs avatars : régions à dominante « sédentaire » et régions à dominante « nomade », opposition entre montagne et plaine). Les nations ne sont pas nées d'hier. Au Maroc, nombre de notions sont devenues le bien commun de régions très diverses où les emprunts réciproques sont vieux comme l'histoire nationale.

Choix idéologique ou ajustement progressif aux contingences, le gouvernement musulman, que ce soit en Orient ou en Occident, a maintenu jusqu'aux interventions impérialistes des XIXe et XXe siècles, une formule associant un pouvoir absolu en son essence et une décentralisation poussée des instances au niveau local ; on sait, pour s'en tenir à cet aspect, les larges franchises accordées dans l'empire ottoman aux minorités religieuses-nationales. L'idéal visé était de limiter les interventions du centre aux opérations de sauvegarde de la sécurité commune (défense des frontières et paix intérieure) et de recouvrement de l'impôt. Toutefois, la question de savoir quelle fut l'influence, sur cette forme de gouvernement, de la pression exercée par les nations chrétiennes de l'Ouest européen, depuis le XVIe siècle et de façon toujours croissante, ne sera pas posée ici.

8. Les rapports entre notabilité et pouvoir.

Notabilité et pouvoir, les deux notions sont bien, de quelque façon, associées. Il sera intéressant d'analyser dans quelles proportions peut varier cette association, aussi bien au plan national que local, au plan de l'appareil d'État comme à celui des communautés locales. D'examiner aussi les rapports entre pouvoir et force, force dont il faudra, par ailleurs, cerner les correspondances avec la violence. De façon plus générale, il faudra explorer les rapports entre naissance, fortune et savoir, d'une part, et, de l'autre, notabilité et pouvoir. Comprendre si, et dans quelle mesure, chez les trois premières notions, chacune dépend des deux dernières. En effet, on admet aisément que la notabilité finisse par couronner ce qui s'est accumulé – maison commune ou bien cloisonnée – en naissance, fortune et savoir. Mais l'inverse ? Il n'est pas interdit de penser la richesse comme une conséquence de la notabilité, dans la mesure où le capital symbolique peut s'investir avantageusement dans la sphère économique. Ou le savoir comme découlant à la longue de la notabilité, quand celle-ci dispose de la conscience de ses avantages et des moyens de s'y consacrer. Ou la naissance elle-même comme fruit de la notabilité, quand le statut de *charīf* est accordé par l'État pour sanctionner une prétention établie sur la longue durée et sur l'opinion – il peut même être accordé par l'opinion sans avoir obtenu la sanction de l'État...

Entre ces trois sources de la notabilité et du pouvoir des combinaisons se nouent, d'autres s'excluent. Privilégier une forme de la relation efface la complexité, dans toute société, de la formation des élites.

La notabilité : d'où tient-on cette notoriété, cette influence, cette prééminence qui vous font respectés et écoutés dans votre milieu ? De la *vox populi*, exclusivement. C'est à l'usage que l'on vous juge, il est difficile d'imposer ces propriétés ou de les usurper. La naissance, le savoir, la richesse, la force, rarement pris séparément mais en combinaisons variables, font les familles de notables. Et l'accès à la notabilité par telle ou telle combinaison de facteurs peut permettre le renforcement des moyens déjà acquis ou l'acquisition de nouveaux.

Le pouvoir : d'où le tient-on ? Du pouvoir central. Cependant nous verrons que des fonctions de commandement peuvent être détenues et exercées aux échelons inférieurs (village, tribu), par élection des populations

organisées localement (*jma'a*). Sur quels critères ces choix se fondent-ils ? D'abord, sur l'audience, la prééminence, l'influence, bref, la « notoriété » dont jouissent, une famille et son chef : notoriété qui, sans exclure la question des moyens, est le critère de la capacité à faire respecter (aux niveaux supérieurs et inférieurs) l'autorité dont on aura été investi. Et sur la fidélité de ces protagonistes aux engagements qu'ils ont pris devant les mandants, que ce soit le pouvoir central ou les communautés locales. Car le pouvoir ne se construit jamais sur la seule violence ou jamais longtemps. Il y faut, pour éviter le désordre et la révolte, une dose d'acceptation de la part des administrés et une dose d'efficacité de la part de l'autorité. C'est ainsi que l'usage de la force, s'il est un des moyens de l'accès au pouvoir et de sa conservation, n'en est pas une condition *sine qua non*.

La fortune : à l'échelle du pouvoir régional, parce qu'on doit acheter les charges, parce qu'il faut pouvoir faire face aux fortes dépenses qu'entraîne la fonction, parce qu'il faut pouvoir consolider et élargir ses appuis, la fortune est en général une autre source du pouvoir. En tout cas de la notabilité. Mais la relation fortune-pouvoir est-elle toujours assurée ? Elle peut être minimale au niveau local : on verra l'influence et même l'autorité du lettré pauvre. À l'inverse, les grandes familles de commandement ne sont pas toujours les plus fortunées : soit qu'elles se contentent des cadeaux dont les familles riches les abreuvent en échange d'une protection qui garantisse leurs affaires (innocence peut-être due au manque de savoir-faire, d'ailleurs, du fait d'un investissement exclusif dans une autre sphère, celle de la piété) ; soit qu'une position trop en vue ne la rende, par le fait même, fragile (exacerbation de la jalousie des familles rivales ou du pouvoir central). D'autres considérations interviennent : alors que dans le cas du Rif occidental on pourra établir comment les conditions physiques (sols pauvres et réduits) et historiques (marginalisation de la région méditerranéenne après le XVe siècle) n'ont pas facilité la montée en puissance d'une famille à partir d'une accumulation de richesses, on constatera qu'il en va différemment dans les basses terres, Gharb et plaines atlantiques de la péninsule.

Le savoir (« la science ») : on va voir comment il est, dans le Rif occidental, dans l'ensemble du Maroc et, plus généralement, dans la civilisation musulmane, la source légitime de la notabilité et du pouvoir. Légitime, mais pas nécessairement suffisante. Il est, par ailleurs, un savoir qui, attaché à la notabilité parce qu'elle est une condition de son efficacité, se détourne du pouvoir, du moins du pouvoir officiel, celui de l'État.

La naissance : on l'a dit et on le verra encore, naître dans une famille de lignée chérifienne est un atout pour acquérir, certes, la notabilité (mais cela va sans dire), plus précisément, le savoir (avec lequel la relation n'est pas aussi automatique qu'il y paraît), la fortune et le pouvoir. Quant à ces deux derniers attributs, la famille chérifienne peut aussi s'en désintéresser, ce qui n'est pas le cas du savoir pour lequel l'inclination reste forte.

Dans le monde rural, il existe ainsi un vivier de notables qui, à défaut de pouvoir s'assurer un débouché vers les élites nationales, exercent au niveau local un rôle essentiel. Et, peut-être davantage qu'ailleurs, dans le Rif occidental. Ces notables, à cheval entre le local et le global, tissent sur un mode complexe des relations très diverses entre la ville et le village, entre le Makhzen ou les institutions religieuses nationales (Qarawiyyin, confréries), d'une part, et les tribus, d'autre part.

9. Chérifisme et science, fondements légitimes de la notabilité

Le rôle joué par le champ religieux dans l'histoire de la région a eu pour conséquences deux faits principaux : la centralité de cette société – essentiellement de montagne – pendant un bon nombre de siècles ; l'autonomie qui lui est reconnue dans l'organisation du *jihād*. La société montagnarde en sortira bouleversée : une multitude de lignages à prétention chérifienne accèdent à la notoriété et leurs droits sont reconnus par le nouveau pouvoir chérifien. Naissance et savoir deviennent les attributs incontournables de l'élite. C'est notamment le cas après la retentissante victoire du saâdien Ahmed al-Ḏahabi contre les Portugais, à la Bataille des Trois Rois (1578). Cette victoire verra le pouvoir attribuer aux chefs des différents contingents (composés essentiellement de Ghumāra, de 'Arab et de Rifains, mais ce sont les premiers qui en bénéficièrent le plus) des récompenses sous forme de « reconnaissance » de titres chérifiens. Ceux-ci comprenaient exemption d'impôts et attribution, aux plus puissants, de véritables fiefs (*'azib*-s, domaines agricoles livrés avec les gens qui y vivaient) avec établissement de *ḥorm*-s (territoire englobant un sanctuaire, dispensé de l'impôt et d'autres servitudes, protégé contre les incursions des troupes du sultan). C'est sans doute alors que se met en place la structuration politique que nous connaissons.

Il se produit un profond renouvellement des élites ou, en tout cas, une redéfinition de leur statut : les chefs sont des savants et, pour une large part, des héritiers de la *baraka* du Prophète. Avec toutes les précautions requises, car il ne s'agit pas d'une institution identique à celle qu'on trouve sous d'autres cieux, alors, oui, on peut se laisser aller à parler de noblesse.

Ce mouvement ne fait qu'accompagner le mouvement général de la société dans l'ensemble du Maghreb. C'est Berque qui pose, dans cette partie du continent africain, à partir de la fin du XVe mais déjà en germe sous les Mérinides, la montée du chérifisme comme élément mobilisateur face à la menace chrétienne. Du même coup :

« les chorfas *disputent non seulement au sultan, mais au juriste et au théologien, le primat social. »*[512]

On a pu dire du Pays ghmara-jbala : « Pays de *churafā'* »[513] :

« Près de la moitié des tribus se compose de Chorfa*, en grande majorité* Alamïin.

« À cette époque [dixième siècle de l'Hégire], la poussée des doctrines chadilites, excitée par l'occupation portugaise, avait provoqué dans tout le Maroc, et particulièrement dans la région de Djebala, l'apparition de nombreux Cheikhs el-tariqa *fondant une quantité de* Zaouïas*, et ces* Cheikhs*, s'ils ne prétendaient pas tous eux-mêmes au chérifat, étaient considérés comme* Chorfa *et vénérés à l'égal des descendants du Prophète par leurs fidèles. »*[514]

En conséquence de quoi, le savoir scripturaire, du fait de l'importance du Livre, donc de l'écrit dans l'islam, est notoirement bien enraciné dans ces montagnes. C'est – avec le Sous dont le différencie cependant cette dimension, renforcée chez les Jbala, du chérifisme – une région qui, de ce point de vue, est des plus exceptionnelles au Maroc. Michaux-Bellaire souligna à diverses reprises le rôle de cette forte concentration des lettrés dans le niveau général de l'instruction de la population et dans l'organisation d'une sorte de gouvernement par les sages à l'échelle tribale, dans les périodes d'affaiblissement du pouvoir central. C'était celle que vivait le Maroc dans la seconde partie du XIXe siècle, avec les ingérences croissantes des puissances européennes. Voici comment il le précise à partir de l'une des tribus

512- Berque, 1978 : 56.
513- Michaux-Bellaire, 1911 : 99.
514- Michaux-Bellaire, *op. cit.* : 324, 507-508.

des Jbala, les Bni Gorfet, voisins des Bni 'Aros chez lesquels se trouve le sanctuaire de Mouley 'Abslem Ben Mchich :

« On remarquera, en examinant la liste des dchars *des Beni Gorfet, que dans chacun d'eux et même dans chaque quartier, il y a une mosquée de* Khotba *(...), ce qui n'existe dans aucune des tribus que nous avons étudiées. (...) Non seulement il y a dans chaque village plusieurs écoles de* Qoran*, mais il se trouve dans plusieurs d'entre eux de véritables collèges,* Médersas*, ou des professeurs font des cours d'enseignement secondaire et même d'enseignement supérieur analogues aux cours qui sont faits à Fès. (…) On peut se rendre compte que la tribu des Beni Gorfet est un véritable centre d'instruction religieuse. »*[515]

Citons, chez les historiens, Mohamed Mezzine :

« Parmi les éléments qui étaient les plus en vue dans la société du Maroc aux XVIe et XVIIe siècles il y avait les fuqahâ' *et les* 'ulamâ' *(…). [Et, à propos du Rif] Ces* 'ulamâ' *étaient nombreux dans la région. Dans chaque cité, chaque village (…), ces hommes faisaient la loi, censuraient les hommes politiques (*caïds*, princes…). Même quand ils étaient de modestes lettrés locaux (*faqîh*) ces personnages dominaient l'organisation de la cité : politiquement, économiquement et socialement. Ils étendaient souvent leur domination aux campagnes environnantes. L'espace est quadrillé par les centres culturels. » « Cette montagne est pratiquement quadrillée de saints et de* 'ulamâ'. *»*[516]

Ayant le pouvoir « de délier et de lier » (*ahl al-ḥall wal-'aqd*), selon l'expression consacrée, ils sont bien les responsables de la tribu, leurs notables naturels. Même s'ils ne sont pas les seuls. Et même s'il peut exister un autre versant de leurs talents. Ainsi fait-on aussi appel à leur savoir pour conjurer le mauvais sort. Si, en effet, le *fqih jebli* est reconnu pour sa science et sa piété, il peut également déployer sa connaissance du monde mystérieux et redoutable des esprits qu'il maîtrise par ses talismans. Autant de raisons pour en faire, quand il émigre, une figure incontournable des villes et villages du pays, outre l'activité complémentaire de tailleur qu'il y poursuit traditionnellement. Voici donc pointé un élément clé de cette société de montagne : ses noyaux de savoir écrit.

515- Michaux-Bellaire, *op. cit.* : 538-539.
516- Mezzine, 1988 : 447 et 422.

10. Une autre source du pouvoir : le brigandage

La force d'un agent d'autorité (ou d'une famille) a deux composantes : le nombre et les armes. Elle est, a-t-on rappelé plus haut, un attribut du pouvoir, pas nécessairement de la notabilité, qu'on en use à bon escient ou qu'on en abuse. Elle peut être également un moyen de conquête du pouvoir à l'échelle régionale ou nationale : par exemple, avec le *djihad*, *Qayd* Ghaylan. L'exercice de la force est violence. Il y a ainsi une violence légale, celle de l'émir et de ses représentants, *ipso facto* licite (sauf en cas de trahison des intérêts vitaux de la communauté musulmane) et une autre qui est hors-la-loi, celle qu'exercent ceux qui ne sont pas investis par le pouvoir central (loi du talion exceptée). La violence n'était donc pas l'apanage des hors-la-loi. En réalité, dans une société policée, c'est bien l'État qui a le monopole de la violence donc, le cas échéant, de la coercition, des extorsions et autres exactions. Cela n'échappait pas aux divers acteurs de la scène marocaine. Qui pouvaient soit se replier sur leur orthodoxie et pratiquer une forme d'isolationnisme (gouvernement par les foqha de la montagne), soit tout faire pour pénétrer les rouages de l'État.

Une question préalable se pose : le brigandage était-il un fait général dans la société marocaine à l'époque considérée ? Il semble bien que oui[517]. On sait que l'époque se caractérisait par la pénétration économique et politique des grandes nations européennes qui provoquait une crise financière et sociale grave et un affaiblissement de l'autorité makhzénienne. Il en vient alors une deuxième : dans ce contexte, le brigandage chez les Jbala présentait-il des spécificités ? Oui, selon différents auteurs, dont ceux de la Mission Scientifique française. Hart, lui, propose une approche comparative :

« The Arabic speaking Jbalan tribes have traditionally made up an area where banditry has always flourished – far more so, for example, than among the Berber speaking tribes in the Rif to the east, where the bloodfeud and the concomitant buildup, breakdown and retrenching of factional alliances (...) were the dominant political institutions (...). The Rifians were simply too occupied with internal feuding in the immediate precolonial period to be able to devote much time to banditry. » [518]

517- Voir, par exemple, Ennaji, 1994 : 88-89.
518- Hart, 1987 : 6.

D'une part, les Rifains étaient trop occupés par les questions d'honneur (Hart mentionne tout de même les actes de « piraterie » des Rifains de la côte contre les navires européens). D'autre part, poursuit-il, s'il est bien établi que les Jbala s'adonnaient davantage au brigandage que leurs voisins Rifains (mais sans doute pas plus que les « *Berber speaking groups in the Atlas* », ajoute-t-il), il est également vrai que leurs actions bénéficiaient d'un écho particulier, habitant une région que traversaient régulièrement les Européens pour se rendre à Fès. C'est plus raisonnable que d'aller chercher du côté de quelque propension *sui generis*.

Encore que... Il y a matière à débat. Hart ne fait-il pas, en passant, une amorce d'analyse *sui generis* quand il suggère que les groupes où prévalaient les caractères « segmentaires, égalitaires et acéphales », nommément le Rif et l'Atlas, étaient en quelque sorte mieux protégés des dérives criminelles par l'autorité de leurs conseils tribaux[519] ? Une autorité locale que renforçait paradoxalement la gravité même des affrontements internes et la non-immixtion d'une autorité extérieure. L'auteur a, depuis, nuancé son approche de la segmentarité[520] et il nous reste à toujours mieux mesurer le poids respectif des autonomies locales, de l'appareil étatique et des conditions économiques et sociales qui prévalaient au plan local et national, matière dont est faite l'histoire du Maroc des deux derniers siècles au moins.

Voyons la situation chez les Jbala. Par exemple, les Anjra, entre Tanger et Sebta/Ceuta. Au début du XXe siècle, il y avait là deux grandes familles, les Deilan et les Duas, dont les chefs étaient parmi les plus influents notables de la tribu :

« Les Deilan étaient les plus puissants, car le vieux cheik *avait de nombreux fils, neveux et parents. »*[521]

Le *chikh* Duas invita les Deilan à un grand festin où il les fit assassiner. Duas devint pendant quelque temps le chef incontesté de la tribu. Il n'était pourtant « rien de plus qu'un grand voleur de troupeaux » (*idem* : 181). Il fut abattu sur le chemin du marché par un neveu du *chikh* Deilan, neveu qui fut tué à son tour mais après avoir abattu au total onze Duas.

519- Hart, 1976 : 7.
520- Voir le chapitre II, section II « Segmentarité *et* sédentarité ? ».
521- Harris, 1929 : 226.

« Un autre chef des Anjra [était] Sidi el Larbi ben ʻAyach, membre d'une importante famille chérifienne des Anjra (...) ce qui ne l'empêchait pas d'être un brigand, deux professions qui vont si souvent ensemble au Maroc ». [Il était d'un grand courage, surnommé « Valiente » *par les Espagnols. Il fut tué dans un combat contre les Espagnols, après avoir été proche d'eux.] « C'était un brigand sans doute, mais un brigand à qui on n'avait à reprocher aucun acte de cruauté. »*[522]

L'origine sociale des chefs de bande était donc variée. Elle allait de roturiers aux membres de familles chérifiennes. Mais, en toute hypothèse, il est probable qu'il valait mieux appartenir à une famille qui jouissait déjà de considération et de prestige pour réunir les meilleures chances d'attirer un nombre conséquent de séides. On le vérifiera encore avec le personnage suivant.

Mouley Ahmad al-Raysūnī, ou Rayssouli, descendant des Idrissides du Jbel ʻAlam, né dans les environs de Tanger, est la plus belle figure qui soit de *bandit-turned-governor*, selon l'expression de Hart. Il est conforme au profil-type du seigneur de guerre si commun à nombre de pays où le pouvoir central est affaibli, qui placent leur foi en eux-mêmes plutôt qu'en une cause quelconque. Fin lettré, il fut néanmoins tenté très jeune par l'existence des coupeurs de route. Après de nombreux vols de bestiaux et quelques meurtres commis avec sa bande, il fut emprisonné quatre ou cinq ans à Essaouira. Libéré par l'entremise de notables influents de Tétouan, il reprit rapidement ses prouesses, entreprenant cette fois l'enlèvement de résidents étrangers (Walter Harris, Ian Perdicaris, *Qayd* McLean, entre 1903 et 1907). Leur libération lui permit de recevoir en échange du sultan ʻAbdelhafid de fortes sommes d'argent ainsi que le gouvernement de la petite ville d'Asilah et des tribus montagnardes de la région ; plus tard il eut celui de Larache (1910) qu'il dut abandonner devant le débarquement des Espagnols. Réfugié en 1913 dans le fief montagnard de la famille (Tazrut, chez les Bni ʻAros), il continua son jeu d'équilibre entre le pouvoir central, les Espagnols et le devoir de *jihād*. Ainsi envisagea-t-il un moment de se faire attribuer le poste de représentant du sultan auprès des Espagnols, avec résidence à Tétouan. Mais il était dans une impasse et ce fut le véritable homme fort de la région, le Rifain Ben ʻAbdelkrim Khattabi, lui aussi lettré et appartenant à un lignage qui prétendait au chérifisme, engagé en revanche dans un combat d'une autre

522- *Idem* : 226, 227, 228.

nature pour une cause dont il ne dévia pas, qui mit un terme à sa carrière (1925). Le fils d'al-Raysūnī, Khalid, fut ensuite fait pacha de Larache par les Espagnols et dut s'enfuir hors du pays à l'Indépendance.

Ouvrons ici une parenthèse. On trouve présents les protagonistes qui, trois siècles plus tôt, avaient déjà fait la chronique de la région[523] : *jihād*, pouvoir central, *condottiere* local (chérifien) et puissances étrangères. Si ce n'était pas trop solliciter les faits, car il n'y eut jamais d'affrontement global entre montagnards Rifains et Jbala (sinon dans les représentations des uns et des autres), on pourrait noter un double parallèle : entre les Jbala Ghaylan et Rayssouli, d'un côté, et les Rifains Ahmed Rifi et ʻAbdelkrim Khattabi, de l'autre. Ghaylan et Rifi sont contemporains (XVIIe siècle), comme le sont Rayssouli et Khattabi. Ghaylan et Rayssouli sont honteusement défaits, Rifi et Khattabi, non (si le second est vaincu, il l'est dans l'honneur et incarne une page glorieuse du pays). Dans le double affrontement avec l'envahisseur chrétien qui s'est produit à trois siècles d'intervalle, ce sont les dirigeants rifains qui ont finalement la part belle devant l'Histoire, non tant en référence à leur posture face au pouvoir central (qui put fluctuer) que dans un *djihad* qu'ils poussèrent sans compromission jusqu'au bout[524].

Dans la plaine, le lien entre possession de richesses et positions de pouvoir est, de façon générale, particulièrement évident. Dans le territoire des Khlot (ces ex-Hilaliens), entre Larache et Ksar El-Kebir, entre les deux ou trois familles « les plus considérables, à la fois très riches et très influentes »[525] – et roturières celles-là –, se détachaient les Remiqiyyin. Ils achetèrent la charge de *qayd* de la tribu au profit d'un homme sans fortune à leur dévotion et se firent les protégés de plusieurs nations européennes :

« Ils se sont ainsi créé une situation toute exceptionnelle à l'abri de laquelle ils commettent tous les abus, volent, pillent, razzient (...) »[526]

Il existait une institution de répression sous la forme d'expédition punitive conduite par des agents d'autorité contre les biens d'une famille ou d'un village : la *ḍarba*, qui désigne ailleurs la razzia, était ici un pillage organisé,

523- Voir *supra*, section 3 « La densité du religieux ».
524- Sur le facteur ayant scellé l'alliance du pouvoir central Alaouite et des Rifains au XVIIe siècle, voir à la fin de cette section la politique matrimoniale de Mouley Rachid.
525- Michaux-Bellaire et Salmon, 1905/1974, IV : 128, puis 129.
526- *Op. cit*.

en général sans mort d'homme. Mais on qualifiait du même terme le pillage mené par une bande au service, précisément, d'une famille « considérable », c'est-à-dire nombreuse et capable d'assurer l'impunité à ses hommes de main. C'était le cas de ces Remiqiyyin. Une rivalité devait naître nécessairement entre Rayssouli et les Remiqiyyin. En 1909, Remiqi rachetait le gouvernement de Ksar El-Kebir, mais un an plus tard Rayssouli l'évinçait. Après l'installation des protectorats, Remiqi, allié des Espagnols, devint *qayd* tandis que Raïssouli se repliait dans sa montagne.

Citons également un personnage féminin qui connut un temps la célébrité dans la région de Ksar El-Kebir, où elle conduisait ou partageait les exploits nocturnes de mauvais garçons : Daouya « Bou-Garn », ainsi nommée parce qu'elle portait une mèche tressée sur le côté gauche de sa tête rasée, comme les hommes, dont elle portait également le vêtement. Elle était fille d'un notable, *moqaddem* de la propriété (*'azib*) qu'avaient les chorfas d'Ouazzane dans la région.

La carrière d'un lieutenant de Rayssouli, Zillal, que retrace un des premiers auteurs à s'être consacré à la société des Jbala d'après l'Indépendance, Munson, vient cependant nous rappeler combien les schémas gagnent à être complexifiés. Il a été souligné plus haut la faible stratification sociale que connaissait, pour des raisons sans doute essentiellement physiques, le milieu montagnard. Pourtant, avec cette dernière figure, on met le doigt sur cet aspect qui échappe en général à l'attention, tant sont rares les données quantitatives dans la période considérée : le rôle de la richesse à base terrienne (et non plus seulement en têtes de bétail) en zone de montagne, quand bien même les bonnes terres y sont rares. Il resterait, à cet égard, une dernière incertitude à lever : la tribu considérée était située à la limite des basses terres et de ce fait on ne sait pas où étaient localisées les propriétés en question, en plaine ou en montagne. Ainsi donc, al-'Ayyachi Zillal arrivait adolescent, et complètement démuni, chez les Bni Msaouar (en montagne mais non loin de Tanger), vers la fin du XIX[e] siècle. Il rallia la bande de Rayssouli avec laquelle il se livra au vol de bétail et à l'extorsion de rançons sur les caravanes ou les riches citadins de la région. Vers 1890, il fut un des plus puissants et des plus riches propriétaires des Bni Msaouar. Ce qui le mit en position d'acheter la charge de *qayd* de la tribu quelques années plus tard :

« There was a close relationship between power and wealth in the Jbalan highlands in the 19[th] century, because one needed to be wealthy to obtain governmental office but one needed to be powerful to amass wealth. And governmental office was an excellent way to increase one's wealth in that it entitled one to a share of the taxes destined for the sultan. And it legitimated expropriation of lands and the imprisonment or murder of political foes. Zilllal expropriated a great deal of land during his tenure as qayyid *from about 1900 to 1950, and his sons remain the wealthiest kulaks in the Bni Msaouar today. »*

« Il y avait une étroite relation entre pouvoir et richesse dans les montagnes des Jbala au XIX[e] siècle, parce qu'il fallait être riche pour obtenir des charges administratives, mais il fallait être puissant pour amasser des richesses. Et une charge administrative était un excellent moyen d'augmenter sa richesse en ce qu'elle ouvrait droit à une part des impôts destinés au sultan. Et cela légitimait les expropriations de terres ainsi que l'emprisonnement ou l'assassinat d'ennemis politiques. Zillal expropria une grande quantité de terres durant son mandat de *qayd* de 1900 à 1950, et ses fils sont encore aujourd'hui les koulaks les plus riches des Bni Msaouar. » [527]

Tous ces exemples, pris indifféremment dans les tribus de plaine et les tribus de montagne, viennent illustrer quelques vérités : en cette époque troublée, les grandes familles (qu'elles parviennent ou non à accéder à des fonctions officielles) tenaient leur pouvoir de leur fortune (terres, élevage, commerce, etc.) mais, pour une part, aussi du brigandage. Elles pouvaient ou non, pour ce faire, être de lignée noble et savante. Dans ce cadre général, les Jbala différaient à la fois des Rifains, où les chefs de lignage – en état de rivalité aiguë – étaient tous autant de potentiels « *strongmen* » ; et des tribus de plaine, où quelques chefs de lignage – également en état de rivalité aiguë – monopolisaient fortune et pouvoir.

Autres temps, autres cieux ? Fou qui le penserait : les nouvelles mafias ne règnent-elles pas aujourd'hui en démocratie[528] ?

D'autant plus que, répétons-le, tous les notables n'étaient pas concernés par cette lutte autour du pouvoir : des personnes, particulièrement nombreuses dans les tribus montagnardes, étaient réputées pour leur influence dans les affaires tribales, influence qui ne procédait pas de rapines ni d'exactions mais

527- Munson, 1980 : 145 ; traduit et souligné par l'auteur, V.-Z.
528- Voir Ziegler, 1999.

uniquement de science et de piété. Or, on a vu que ce pouvait être la voie à l'exercice réel d'un pouvoir local. Et parfois régional dans le contexte du *jihād*.

De la même façon, tout brigandage – pas plus que toute ascendance « noble » – ne menait pas au pouvoir régional. La chronique est pleine de récits de bandits audacieux mais finalement emprisonnés ou exécutés par les autorités sans avoir dépassé une notoriété locale, en général le territoire d'une ou deux villes et de leurs environs. Elle révèle aussi les nombreuses tentatives avortées de création de *zāwiya*-s, dont témoigne parfois la toponymie, et qui reflètent souvent les rivalités entre familles religieuses. Choisissons celle-ci :

« Un essai de fondation de Zaouïa *Derqaouia a été tenté, vers 1881 (...). Devant les progrès de l'influence de cette* Zaouïa*, qui commençait à attirer à elle non seulement les gens de la tribu, mais ceux de la montagne et du Gharb, au détriment de la leur, les* Chorfâ *d'Ouezzan (...) se décidèrent à agir vigoureusement contre le danger qui les menaçait. En 1897, la* Zaouïa *Derqaouïa fut attaquée, incendiée et détruite par les gens des Maçmouda. [Le* chérif *derqaoui fut tué]. Depuis cette époque, ses deux fils (...) ont reconnu la suzeraineté de la* Zaouïa *d'Ouezzan et vivent sous sa protection. »* [529]

Dans le sens inverse, il arrive que les rivalités soient réglées par l'État qui reconfigure à son avantage le réseau des confréries et autres centres religieux :

« (...) La poussée des doctrines chadilites, excitée par l'occupation portugaise, avait provoqué dans tout le Maroc, et particulièrement dans la région de Djebala, l'apparition de nombreux Cheikhs el-tariqa *fondant une quantité de* Zaouïas *(...). Il était résulté de cet état de choses une décentralisation d'autorité qui constituait pour le pouvoir du Makhzen un véritable danger, et on peut se demander si, pour canaliser pour ainsi dire le chérifat et l'empêcher de se répandre dans les tribus sans direction et sans contrôle, le Makhzen n'a pas créé aux* Chorfa *du Djebel Alem une généalogie officielle de façon à pouvoir l'opposer aux prétentions de tous les* Cheikhs, Chorfa *ou non, qui peuplaient le pays de leurs* Zaouïas. *On peut retrouver un procédé analogue dans la consécration officielle que les Sultans Filalas ont donné à la* Zaouïa *d'Ouezzan, dans l'espérance, sans doute, de se servir d'elle pour annuler les nombreuses* Zaouïas *qui pouvaient gêner l'extension de son autorité. Ne pouvant pas encore faire de la concentration absolue, le gouvernement marocain a cherché à faire de la concentration partielle, et il a préféré créer sur des preuves généalogiques douteuses un chérifat officiel sur lequel il pouvait exercer une certaine influence, à laisser les nombreux* Chorfa*, vrais ou faux, se tailler, tout à fait en dehors de lui, des petits fiefs religieux qui auraient absorbé à leur profit ce qui devrait être versé au* Bit el-Mal. *»*[530]

529- Mission Scientifique, 1918, IV : 212.

Il resterait à évoquer d'un mot une dernière voie menant à l'acquisition de richesses et de pouvoirs, la politique matrimoniale : épouser la fille d'un personnage puissant est un marchepied quasi universel de l'ascension sociale. Prenons, sur cent, un exemple significatif :

« (...) Mouley Er-Rechid [fondateurt de la dynastie alaouite] (...) cherchait au nord de Taza à établir les bases de sa souveraineté (...) ; il s'occupa également de trouver des alliés dans le pays même et, par son mariage avec la fille du Cheikh *Aaras, obtint l'appui des tribus rifaines. C'est là le point de départ du concours apporté par le Rif à la dynastie des Filala [les Alaouites] et de l'organisation des combattants de guerre sainte, Rifains qui, à la mort de Ghaïlan, furent employés par Mouley Ismaïl contre Tanger, Larache et Mehediya. »*[531]

On comprend mieux par quels ressorts s'élaborent et se consolident des stratégies de pouvoir.

11. Une réflexion collective sur le rôle du lettré de campagne dans le Maroc contemporain

Dans le concert des notables à l'échelle locale, on a vu que les lettrés de formation coranique méritent une place à part pour l'influence qu'ils ont exercée sur la population. Dale Eickelman est sans doute un des premiers à avoir compris l'importance du « *changing social role of religious intellectuals* ». Il a mis en pleine lumière ce double fait qu'anthropologues, sociologues et politologues ont longtemps mal perçu : d'abord, que cette influence s'est poursuivie au XXe siècle, et c'est important, ensuite que cela n'a été possible que par l'évolution qu'ont connue ces lettrés, qui leur a permis de continuer à façonner les attitudes vis-à-vis du monde contemporain sans être en porte-à-faux avec ce qu'il apportait de nouveau. Le portrait qu'il brosse d'un juge de campagne formé dans les années trente lui est l'occasion de prendre à contre-pied le courant scientifique alors dominant :

530- Michaux-Bellaire, 1911 : 507-508.
531- Mission Scientifique, 1921 : 195.

« This book seeks to challenge the conventional view in Islamic studies and in studies of the Third World in general that "traditional" intellectuals constitute a social category of declining significance in modern political and cultural life. »[532]

Qui sont ces *fuqahā'* et *'ulamā'* ? On sait peut-être mieux, à partir des données ici rassemblées, de quels groupes sociaux ils proviennent. Maintenant, la question reste posée : de quels groupes sociaux servent-ils les intérêts ? Sont-ils les agents du pouvoir ? De la « bourgeoisie » (ou autres « élites citadines ») ? Sont-ils, dans les campagnes, des ferments de contestation ? Représentent-ils, au contraire, les intérêts sublimés et indifférenciés de la communauté islamique ? Ces interrogations sont présentes de diverses manières chez les différents chercheurs qui ont animé pendant plus de dix ans le groupe de recherche auquel j'ai participé avec le plus grand profit[533]. La problématique du lettré de montagne a tôt émergé au sein du Groupe Pluridisciplinaire d'Étude sur les Jbala, au point qu'on ne sait parfois plus très bien tracer les filiations à propos de telle ou telle idée ou formulation. Au cours de débats internes, plusieurs directions de recherche ont été tracées, confirmant la richesse du thème. Elles n'ont pas donné lieu à publication, néanmoins elles ont suffisamment irrigué nos réflexions, et notamment les miennes, pour qu'elles soient livrées ici. Elles permettent d'inscrire le temps présent dans le débat sur les élites maghrébines d'origine rurale.

Zouggari : éducation et développement :

« Dans la dernière période où l'État a élaboré de grands projets pour le milieu rural, avec la volonté déclarée de développer les services, les équipements, la communication,

532- Eickelman, 1985 : XV-XVI.
533- Le Groupe Pluridisciplinaire d'Études sur les Jbala est né en l'année universitaire 1987-88. Sa coordination se faisait à l'Institut d'Agronomique et Vétérinaire Hassan II de Rabat. Il a organisé une demi-douzaine de colloques qui ont donné lieu à publications :
- *Jbala : histoire et société. Études sur le Maroc du Nord-Ouest*, coord. Zouggari et Vignet-Zunz, Éd. du CNRS/Wallada, 1991.
- *Les rapports villes-campagnes sur la bordure méridionale du pays jbala*, coord. Refass et Zouggari, avec le concours de la Fondation Konrad Adenauer, 1995.
- *Transformaciones agrarias en Andalucía oriental y norte de Marruecos*, Ministerio de Agricultura y Pesca y Alimentación, Madrid, 1997.
- *Contes et récits. Instruments pédagogiques et produits socio-culturels*, coord. Messaoudi et Zouggari, Université Ibn Tofaïl, Kénitra, 1999.
- *Les Jbala : espace et pratiques*, coord. Zouggari, Messaoudi, Vignet-Zunz, Université Ibn Tofaïl, Kénitra, 2001.

les loisirs et l'école, il reviendrait précisément à celle-ci, l'école, non seulement de mieux prendre en charge sa mission de scolarisation des jeunes ruraux, mais de se muer en centre de rayonnement de culture et de développement local.

L'on voit facilement toutes les implications que ces nouvelles orientations peuvent avoir sur les rapports taleb/*instituteur, paysans/techniciens. Ces rapports sont-ils vécus en terme conflictuels ? En terme d'ignorance réciproque ? Quelles possibilités existe-t-il d'intégrer des savoirs paysans dans les programmes de vulgarisation des techniciens ? La confrontation déjà ancienne du* fqih *avec cet agent direct de l'État qu'est l'instituteur – par ailleurs tellement citadin d'allure (sinon toujours d'origine) – va-t-elle s'en trouver modifiée ? Le* fqih *n'est plus le seul à être mis en demeure de s'adapter. En réalité, le défi dorénavant concerne autant l'instituteur : comment l'un et l'autre vont-ils vivre cette volonté de changement ? Quel impact aura-t-elle sur les attitudes et les comportements de ces deux acteurs (pratiques scolaires et culturelles, relations avec les villageois et les élus locaux...) ?*

L'enjeu d'une éducation (au sens large) mieux appropriée est d'importance :

– ancrage des innovations dans les représentations culturelles et les croyances populaires, facilitant des changements significatifs d'attitude face aux différents aspects de la « modernité » ;

– fréquentation plus importante et plus régulière de l'école et du centre de santé, amélioration de l'hygiène ;

– aide à un dialogue équilibré entre techniciens (agricoles, scolaires et de santé) et communauté villageoise afin que celle-ci assimile mieux les innovations introduites dans ses pratiques ;

– coordination des formations des formateurs et autres agents du développement dans le monde rural (agronomie, santé, enseignement, collectivités publiques) ;

– meilleure implication des autorités administratives et des élus locaux, qui doivent être associés à cet effort de sensibilisation à un dialogue rénové. »

El Harras : le *fqih* médiateur :

« Dans quelle mesure le fqih *est-il un médiateur obligé entre les agents étatiques de développement et la population rurale ? Quel rôle joue-t-il en tant que traducteur du message étatique ? Quelle part lui revient-il dans la formulation des revendications locales et l'apparition d'aspirations nouvelles ? La position intermédiaire des* foqha *dans la population jeblie, autant que la régularité et la constance de leurs contacts*

avec les villageois, incitent à s'interroger sur l'impact de leur savoir et de leurs pratiques sur le développement socioculturel de la société rurale, aussi bien que sur les modalités de diversification culturelle en milieu urbain.

Le discours du fqih *et le discours développementaliste de l'État ne s'ignorent plus. Le temps semble désormais révolu où le* fqih *s'enfermait dans son savoir en faisant de celui-ci un rempart contre tout ce qui venait de l'extérieur. Sous peine de se voir marginalisé sous l'effet de l'aspiration générale à certains acquis sociaux de la modernité, les «nouveaux* fqih-s*» sont devenus plus ouverts aux influences extérieures, tout en demeurant fortement attachés à la communauté locale. Tenants et propagateurs d'un savoir qui détermine dans une large mesure autant les conceptions que les comportements des villageois, les* foqha *influent bien, par ce biais, sur les réactions aux messages étatiques. Ils le font d'autant plus efficacement qu'ils réussissent à adapter leur savoir religieux aux rites ancestraux et aux croyances populaires. Ayant le pouvoir de distinguer le licite de l'illicite aussi bien que de légitimer ou pas des actions déjà entreprises, ou restant à entreprendre, les* foqha *affectent la décision des paysans et, par là, leur disponibilité à participer ou à se retirer (dans le cas du planning familial, par exemple).*

Ils affectent même les pratiques culturelles urbaines et ce, aussi bien par le biais des migrants ruraux, dont les foqha *font parfois partie, que par le recours de certains citadins au* fqih *rural pour ses compétences de voyant, thérapeute, etc. Officialisation de leur fonction qui les consacre en retour chez les villageois. »*

Ziouziou : la double vocation du *fqih* :

« Si ces lettrés sont bien en « prise directe » avec la population, la question se pose de savoir s'ils la modifient au niveau des idées et des comportements ou, à l'inverse, si ceux-ci les subvertissent. En effet, ils sont formés à la Qarawiyyin dans la tradition salafiste : comment dépassent-ils cette (apparente) contradiction entre leur formation et les valeurs locales ? Adaptent-ils leur « savoir savant » au « savoir oral populaire » ? Sinon, comment sont-il écoutés par la population, quel est le degré de leur influence réelle ? Cette ambiguïté explique-t-elle, par ailleurs, l'image double du fqih, tantôt respecté, tantôt redouté – ou les deux à la fois ? »

On le voit, la réflexion autour du lettré de campagne a finalement davantage permis de mieux formuler les questions qu'elle n'a apporté de réponses. Le rôle charnière du personnage apparaît confirmé et les interrogations du

Groupe Jbala, reformulées dans un langage contemporain, sont balancées selon une trilogie intacte : dans quelle mesure le *fqih* est-il un médiateur obligé entre les agents étatiques de développement et la population rurale ? Quel rôle joue-t-il en tant que traducteur du message étatique ? Quelle part lui revient-il dans la formulation des revendications locales et l'apparition d'aspirations nouvelles ?

La page n'est pas tournée.

XII
Montagnes savantes : une récapitulation[534]

J'ai tendance à comprendre le Maghreb comme un ensemble : ensemble de nations qui, dans les derniers siècles, ont émergé en divergeant – et socle de données partagées, aussi bien naturelles qu'humaines. Les géographes ne me démentiront pas qui décrivent le double plissement atlasique comme la charpente qui porte cette sorte de sous-continent vers le Nord, l'extrayant du puissant contexte saharien pour l'accrocher au domaine méditerranéen[535]. Cela concerne les pays de la façade méditerranéenne et inclut donc, à l'est, la Libye, où vient mourir, entre mer et désert, l'Atlas méridional avec les modestes reliefs du Jabal Nafūsa et du Jabal Al-Akhḍar. Non plus que les historiens. Un même fond de populations, Imazighen ou Arabes, dont les mêmes branches se retrouvent partout, d'est en ouest. Il n'est pas jusqu'à un commandement unique qui ne les aient jadis réunis. Une société marquée par quatre milieux, à la fois naturels et humains, qui la fondent : la ville, la montagne, la steppe-et-le-désert, l'oasis. Milieux qui ont modelé quatre types d'hommes – bâtisseurs, à des degrés et selon des équilibres variés, du Maghreb[536]. Puissant et plus récent unificateur, le califat ottoman, jusque dans l'occident extrême où le Maroc, s'il échappa à son administration directe, incorpora de nombreux éléments de sa culture et s'inspira de son organisation de l'État.

534- « Montagnes savantes : une récapitulation », *Insaniyat, Revue algérienne de sciences sociales*, Oran, n° 53, juillet-septembre 2011, La Montagne : populations et cultures, Oran, pp. 95-114.
535- Marthelot, 1975 : 53.
536- Voir Mohamed Naciri, géographe qui ne manque pas d'intégrer la longue durée dans ses analyses : « (…) Mais c'est tout récemment qu'on a pris conscience, d'une manière aiguë, de l'importance de la dimension montagnarde du Maroc, au même titre que ses trois autres dimensions : méditerranéenne, saharienne et atlantique (…) qui caractérisent la structure de l'espace marocain », Naciri, 1997 : 51.

Un ensemble où la diversité n'est pas absente, avec des particularités régionales nombreuses à l'intérieur des frontières mais qui ont souvent aussi leurs homologues de part et d'autre de ces frontières. Ce sont ces homologies que j'ai été amené à reconnaître dans trois des pays du Maghreb, successivement l'Algérie, la Libye et le Maroc, le long de ces chaînes qui courent parallèlement à la Méditerranée. Homologies dont le cœur est le croisement « montagne-scripturalité ».

Mais seul, c'était s'avancer à l'aveuglette. Trois chercheurs, une historienne de la rive nord, Laurence Fontaine, une historienne de la rive sud, Nedjma Abdelfettah Lalmi, et un sociologue-anthropologue, Kamel Chachoua, qui avaient une conception semblable de la « nouvelle montagne », ont apporté leurs arguments et conforté ainsi l'approche esquissée. Il y faudra davantage de convergences et surtout de travaux. Faute d'un renouvellement des idées, faute aussi, sans doute, d'une active concertation – bien sûr dans l'interdisciplinarité –, l'hypothèse reste en l'état. On trouvera ici une simple reprise de mon argumentation, jusqu'alors dispersée dans différentes publications et, donc, dans plusieurs des chapitres de ce recueil.

Citons rapidement ces réflexions de géographes déjà évoquées :

« Il est banal de rappeler l'importance et le poids de la montagne dans les pays méditerranéens (...) » [537]

Ou encore, du même :

« Le Maghrébin est d'abord un montagnard (...). Ici, l'homme a fait de la montagne son lieu d'élection, de la plaine une annexe ».

Et ceci :

« Les montagnes marocaines en général ont assuré un rôle essentiel dans la reproduction de la société et de la culture marocaines. » [538]

Aussi admettra-t-on que les mêmes conditions qui distinguent le Rif occidental puissent se retrouver dans (presque toutes) ces chaînes littorales qui le prolongent à l'est, par l'Algérie tellienne, jusqu'à la pointe septentrionale de la dorsale tunisienne : Trara, Dahra, Ouarsenis, Chenoua, Atlas

537- Maurer, 1990 : 37-40.
538- Naciri, 1997 : 53.

blidéen, Kabylies, Jbel Khroumir, Oueslat, et leur ultime prolongement, le Nafūsa libyen. La vérification en est aisée.

1. Le Rif occidental

On ne trouvera ici et dans la section suivante « La Kabylie » que de simples rappels de développements antérieurs, afin d'éviter les redites.

C'est au Maroc, dans le Rif, et plus exactement dans sa partie occidentale, que me sont apparus comme significatifs plusieurs traits qui dessinaient les contours d'une société de montagne singulière. Par la suite, des recoupements avec ce qui était bien connu des autres montagnes méditerranéennes du Maghreb permettaient un premier bilan.

Ce qui réunit les Jbala est d'abord d'ordre physique : un relief et un climat ; accompagnés d'une forte démographie – qui ne leur doit sans doute rien puisqu'elle aussi forte dans le Rif oriental, plus sec. Puis le détroit de Gibraltar. Avec le détroit, c'est l'histoire qui commence à parler. D'abord une densité urbaine : de la péninsule Tingitane, on dit que les villes, depuis l'Antiquité jusqu'au Moyen Âge, lui ont fait une véritable ceinture modifiant la vocation naturelle de la région. Et des techniques insolites, une industrie domestique nombreuse et active. Mais l'autre grande particularité des pays Jbala, c'est la densité des lettrés.

Densité du peuplement, densité de l'environnement urbain, densité des lettrés, ce sont les traits qui avaient permis qu'on ait questionné, avec les pays Jbala, cette vision des sociétés de montagne comme nécessairement marginales et déshéritées…

On aura noté, au fil des pages, comment plus d'une exceptionnalité des Jbala trouve son homologue dans le Sous : on y reviendra.

Et il en est de même avec la Kabylie.

2. La Kabylie

Elle a été largement traitée, notamment au chapitre VI : « La communauté villageoise, l'urbain et le changement. Rif et Kabylie ». Résumons-en les points essentiels.

Un massif appartenant aux chaînes méditerranéennes qui barrent d'ouest en est, le long du littoral, les trois pays du Maghreb. Des villages de crête ou à mi-pente, au toit le plus souvent à tuiles rondes ; mais surtout, ce qui,

au milieu du XIX[e] siècle, frappait l'observateur (« grands villages qui ressemblent à nos villes ») c'était leur taille et leur aménagement (« urbanisation en marche ») ; et leurs activités artisanales de type quasi industriel. Encore ceci, et ce n'est pas le moindre de ces points saillants, quand bien même il contrevient au stéréoptype : toujours au XIX[e] siècle, « "en pleine montagne irrédente", existaient des maîtres connus et reconnus (…) par leur savoir religieux, scripturaire et spécialisé ». Enfin, ce « *ṭriq eṣ-ṣolṭan* » qui traverse les hauts massifs ; et ces tribus où « poussent les *'ulamas*, comme pousse l'herbe au printemps ». Et, en dépit de tout cela, un consensus qui « évacue l'histoire pré-ottomane, évacue aussi plusieurs siècles d'histoire religieuse de la Kabylie, et de liens avec les cités »…[539]

Le parallèle avec le pays Jbala est d'ailleurs expressément formulé :

« De la couronne urbaine datant de l'Antiquité à l'étroite communication avec Al Andalus, à l'usage des montagnes kabyles comme refuges par des élites de tout ordre durant les périodes de crises ou de guerre, à la présence d'un Qutb *(le saint Sidi Boumédiène), à l'existence d'une littérature du* djihad *face notamment aux Espagnols et à l'émergence alors de nouveaux* chérifs*, tout correspond [dans le Rif occidental] à la situation de la Kabylie pré-ottomane. Tout, y compris la relation économique impliquant un usage de l'écrit. »* [540]

3. La Tunisie

Elle semble bien faire tache dans ce tableau de la multiplicité et de l'importance des savoirs dans les massifs montagneux méditerranéens. Les chaînes septentrionales de la dorsale atlasique, Jebel Khroumir, Nefza, Mogod, où l'Antiquité avait vu érigées les capitales de royaumes amazighes, sont vides de toute vie intellectuelle notable. Pourtant elles abritent sur leur littoral non seulement la capitale du pays, Tunis, mais plusieurs autres ports, dont Bizerte et Tabarka. La raison de cette pauvreté intellectuelle du massif tellien tunisien serait à mettre sur le compte de la capitale, Tunis : reprenant le rôle de la Carthage antique, elle apparaît surdimensionnée à l'échelle du pays et aurait littéralement aspiré les élites traditionnelles du monde rural montagnard environnant[541].

539- Respectivement : Khodja, Lacoste-Dujardin, Chachoua, Abdelfettah Lalmi.
540- Nedjma Abdelfettah Lalmi, 2004 : 522.
541- Communication personnelle du Pr Abdelhamid Hénia, historien.

La seule exception pourrait être le Jebel Oueslat. Situé sur la frange méridionale de la Dorsale tunisienne, il s'apparente, du fait de l'aridité de son climat et de la nature calcaire du massif, plutôt à la frange saharienne du pays. Dans son œuvre magistrale sur la Tunisie orientale[542], Despois y mentionne d'ailleurs une culture en terrase de type présaharien. Il présente la population comme berbérophone jusqu'à son expulsion.

Tout proche de la vieille cité de Kairouan, et éloigné de la cité portuaire de Sousse de moins d'une centaine de kilomètres, le Jebel est quasiment déserté aujourd'hui. La cause de ce dépeuplement est historique, ce sont les expéditions punitives menées par les autorités de Tunis, qui culminèrent en 1762. Mais les densités étaient auparavant considérables : les estimations avancent, pour les XVII[e] et XVIII[e] siècles, le chiffre de 220 hab./km^2, contre 25 pour le Jabal Nafūsa (1915) et 173 pour la Kabylie occidentale (1957)[543]. Si l'on ajoute que la montagne était, semble-t-il, encore ibâdite au XII[e] siècle, et si l'on rappelle la proximité de vieilles cités, de ports et d'axes caravaniers essentiels, cela fait plusieurs convergences avec les massifs qui ont illustré la présente contribution. Seul manque à l'appel le phénomène scripturaire sur lequel les matériaux jusqu'ici consultés sont muets.

4. Tripolitaine et Cyrénaïque

À la limite orientale de notre échantillon de montagnes méditerranéennes, un relief nous permet de vérifier une dernière fois l'association : montagne de vieille culture paysanne – gros villages – cités proches – axe caravanier – scripturalité, et ce, comme dans le Sous, dans un contexte d'aridité. La Libye est livrée pour l'essentiel à l'immensité de la steppe subdésertique, aux mers de sable, aux plateaux et massifs désertiques. Un seul répit, hors les quelques oasis de l'intérieur : l'étroit ruban qui suit le littoral et s'évase aux deux ailes de façon à englober Jabal Nafūsa et Jabal Al-Akhḍar. La pluviométrie, sur ces deux reliefs, s'étage entre 50 et 300 mm, avec des pointes de 5 à 600 mm sur les terres les plus élevées, les seules à bénéficier d'hivers bien arrosés.

La similitude des conditions naturelles ne se solde cependant pas par un destin commun. À l'ouest, les courts alignements montagneux de Tripolitaine

542- Despois, 1955.
543- *Op. cit.*

reproduisent, jusqu'au XIXe siècle, nombre de caractéristiques du Tell algérien dans sa partie méridionale[544]. L'ensemble des *Jibal* Nafūsa et Ghariān comporte un grand nombre de villages éparpillés le long de l'énorme falaise qui domine la plaine côtière, la Jeffara, pour la plupart perchés sur des emplacements escarpés, au-dessus des sources et des fonds de vallées propices à l'arboriculture (oliviers, figuiers, palmiers dattiers) et à la culture sèche de jardins. Aujourd'hui, ils se révèlent bien souvent désertés et à l'état de ruines. On reconnaît cependant des maisons à étage aux parois intérieures revêtues de plâtre, creusées de niches et décorées, des mosquées aux voûtes basses, le tout serré, comme à Nālūt, autour de l'énorme grenier collectif, le *gaṣr*. Le Jabal est peuplé de berbérophones ibâdites et d'arabophones sunnites. Le caractère amazighe est déjà inscrit dans la toponymie : Wazzen, Yafran, Zintan… Cette singularité linguistique se double d'un autre particularisme du fait de leur affiliation à une communauté spirituelle distincte, les ibâdites : il s'agit de l'ultime rejet de ce qui fut le plus ancien schisme de l'islam, celui des Kharijites. Ils partagent cet héritage avec quelques autres communautés berbérophones, les oasis algériennes de Ouargla et du Mzab et l'île tunisienne de Djerba[545], auxquelles s'ajoutent, dans un autre contexte, Zanzibar et Oman. Aussi leurs mosquées conservent-elles avec fierté des bibliothèques où s'entretiennent la piété et l'histoire du groupe. D'autres communautés cohabitaient autrefois avec eux : si les chrétiens ont disparu depuis longtemps, les juifs avaient leur quartier à Yafran jusqu'à la Seconde Guerre mondiale ; à Jado, on retrouvait encore son emplacement parmi les ruines ; ils partageaient aussi avec leurs compatriotes les habitations troglodytiques et les plantations soignées.

La région subissant une pression démographique régulière, elle a alimenté beaucoup des centres côtiers de la Tripolitaine, de Zuwāra à Misurāta, où l'on retrouve l'austère gestion financière et la ténacité paysanne de ces montagnards. Ce n'est pas, cette forte démographie, le seul trait qui nous rappelle les deux Rif, le Sous, les Kabylies. La région est, en outre, à proximité de la grande route méridienne qui, depuis l'Antiquité, relie les pays du Soudan central à la Méditerranée par les cités caravanières de Ghat et

544- Albergoni et Vignet-Zunz, 1975 : 163-165, chez qui sont repris la demi-douzaine de paragraphes qui suivent.
545- Mzab et Djerba que l'on a évoqués *supra*, chapitre V.

de Ghadamès. C'est à Ghadamès, proche du Jabal Nafūsa, que se divisait l'axe, une branche allant vers Tunis (jadis vers Carthage), l'autre vers Tripoli (jadis vers Sabratha) en traversant le Nafūsa par le défilé de Jado.

En revanche, à l'est, le plateau de Cyrénaïque (Barqa dans la terminologie officielle), s'il est suffisamment arrosé pour porter un couvert végétal permanent (Jabal Al-Akhḍar, « la montagne verte »), a connu la disparition à peu près totale des établissements urbains (hors Derna, sur la côte, au noyau andalou) et de l'arboriculture : c'est le domaine de la tente et du mouton, le règne du Bédouin. La situation est donc bien différente de celle de la province tripolitaine.

Les facteurs qui ont pu expliquer cette dissymétrie sont-ils dus au fait que la Cyrénaïque, première étape sur la route des Bani Hilal vers les terres promises de l'ouest, ait eu à subir le plus fort de l'impact ? Cela a pu jouer. Mais un fait plus marquant différencie les deux provinces : le trafic caravanier qu'on a évoqué entre les pays du Soudan et la Méditerranée. La Tripolitaine est l'aboutissement de deux routes millénaires, l'une à l'ouest passant par Ghat et Ghadamès, l'autre au centre par le Kawar et le Fezzan. À l'inverse, la Cyrénaïque a été isolée du Sud profond par le redoutable désert Libyque, l'oasis d'Al-Kufra n'ayant commencé à jouer son rôle de relais qu'à partir, semble-t-il, du XVIIIe siècle. Ainsi, l'absence d'un axe nord-sud a pu accélérer un phénomène entraîné par un ensemble de facteurs, aboutissant à une forme d'asphyxie de la Cyrénaïque et frayant son chemin à sa « sur-bédouinisation ».

5. Retour sur le Sous

Si, en avançant vers l'est avec le Oueslat tunisien et le Nafūsa libyen, le contexte méditerranéen de nos reliefs a versé dans une aridité croissante jusqu'à devenir, de fait, une zone présaharienne, peut-être est-ce l'occasion de revenir sur nos pas, dans l'extrême occident du Maghreb, vers cet Anti Atlas, à son tour marge saharienne, qu'on a souvent évoqué pour ses acquointances curieuses, au plan de la société et de la culture, avec le Rif occidental.

On avait noté cette société dynamique, adossée à une agriculture intensive de vallées sèches et activement engagée dans la transformation des matières premières, cultivées ou extraites ; et, dans la conscience populaire, cette image tenace d'un Sous « pays de science ».

On avait noté la baratte à piston, le moulin à farine à bielle-manivelle, inexplicablement présents aux deux extrémités du Maroc, sur sa rive méditerranéenne et sur sa rive saharienne, dispositifs techniques absents du reste du pays, sinon de toute l'Afrique du Nord.

On avait noté cette voie transaharienne menant, jusqu'au port d'Essaouira ou directement jusqu'à Fès, les produits de l'Afrique noire, et évoqué son rôle possible dans la vitalité d'une telle société de montagne.

On s'était interrogé sur ce qui avait pu, autrefois, réunir ces espaces[546]. Et conclu que, pour saisir le paradigme du lettré, l'affinité, la complicité première n'était pas tant dans le modèle réunissant capitale, montagne et mer mais plus sommairement montagne et itinéraire, celui-ci, quand les conditions étaient réunies (une montagne avec un potentiel physique et humain, un itinéraire avec, aux deux bouts, des produits et un marché), forçant celle-là à sortir de son isolement.

On pourra le vérifier en traversant la Méditerranée.

6. D'une rive à l'autre, encore

Aussi bien, quand apparaissent, outre la renommée scripturaire, un axe caravanier transnational, la proximité de vieilles cités, une population villageoise dense et concentrée, on peut y voir le trait spécifique et riche d'implications d'une société bien précise. Si l'on écarte l'oasis, dont on a vu qu'elle partage parfois ces atouts avec la montagne mais qui représente une conjoncture distincte, il reste qu'en Afrique du Nord, la montagne, dans un grand nombre de cas, apparaît comme un milieu privilégié, le lieu d'une dynamique indéniable, parfois accompagnée (mais parfois pas) d'une émigration intensive. Un espace où la présence humaine, dispersée sur un vaste milieu lui-même morcelé, reproduit les caractères attribués généralement aux seules grandes cités dans lesquelles ces mêmes attributs se retrouvent nécessairement condensés. J'ai proposé d'en parler en termes de « montagne savante » (qu'on pourrait rendre en arabe littéraire par : *al-jabal al-ʻālim*, et en anglais par : *the learned mountain*).

Paradoxal, un tel rapport montagnards-lettrés, et plus largement montagne-prospérité, n'est-il pas susceptible d'être repéré ailleurs ? Par exemple autour

546- Voir *supra*, chapitre IX, section 6, « Les Swasa ».

de la Méditerranée. En Andalousie, déjà, si proche. La limite de l'influence atlantique y passe un peu à l'ouest de Malaga[547]. La Sierra de Grazalema connaît ainsi la pluviométrie la plus élevée d'Espagne. En revanche, à l'autre bout de l'arc bétique (Almería), les versants et les plaines sont de caractère steppique, présaharien. En fait, le domaine subaride est décalé vers l'est, par rapport à son vis-à-vis rifain, grâce à la Sierra Nevada qui culmine (avec le Mulhacen) à 3 482 mètres et qui permet d'alimenter par la fonte des neiges d'importants cours d'eau et sources qui font la richesse de l'Alpujarra. La vraie sécheresse ne commence qu'à partir de ses versants orientaux.

L'Alpujarra, précisément, à l'aplomb de l'Oued Kert rifain, nous retiendra pour plusieurs raisons. D'abord parce que dans l'Andalousie contemporaine, cette sierra a la réputation de cultiver le savoir lettré : ses érudits locaux sont une tradition (il faudrait sur ce point davantage interroger nos collègues espagnols). Ensuite parce que c'est le dernier bastion des Moriscos en Espagne : le système social et économique de type arabo-musulman a duré ici jusqu'au XVIIe siècle. Enfin parce que l'Ajbul Bucharra, ou al-Bucharrat, est décrite par les auteurs arabes des XIVe et XVe siècles comme « *fertil, organizada, frecuentada* », et par les auteurs chrétiens comme « source de butin »[548]. Sa richesse reposait sur l'exploitation intensive de terres irriguées : horticulture, arboriculture et une céréaliculture elle-même souvent en irrigué s'étageant sur des terrasses omniprésentes. La réputation de cette région, c'était d'abord la soie : « la meilleure du monde », disent les chroniqueurs. Les paysans qui cultivaient le mûrier et tissaient la soie s'en vêtaient aussi, ce qui ne manquait pas de frapper les voyageurs. Le débouché était Grenade, de l'autre côté de la Sierra Nevada et il est à noter que malgré les difficultés d'accès, l'Alpujarra a été une voie de passage fréquentée entre la côte et cette capitale.

La rencontre avec des spécialistes du monde alpin s'est montrée encore plus éclairante[549]. Ils mentionnent en effet :

— que les vallées (de tradition protestante aussi bien que catholique) furent des pépinières d'instituteurs et de colporteurs en écriture[550],

547- Mignon, 1982.
548- Trillo San José, 1992.
549- Laurence Fontaine, Anne-Marie Granet-Abisset et autres nouveaux historiens des Alpes. Voir Albera et Corti, 2000.
550- Granet-Abisset, 1994.

— que les maisons paysannes conservent de véritables « armoires à livres » et à papiers de famille[551],

— que la mortalité est, au XIXe siècle, moindre, enfants compris, dans les Alpes que dans les plaines…

D'où cette nouvelle vision des Alpes : avec l'élévation en altitude s'accroissent l'instruction, les richesses (par l'émigration sélective) et la durée de vie. Une nouvelle équation se met donc en place qui renverse la perspective. Ce sont autant de jalons dans le réexamen actuel des sociétés de montagne. La montagne a longtemps été un point aveugle de la pensée scientifique. Ce n'est qu'au XVIIe siècle qu'elle acquiert son statut d'objet scientifique et, un siècle plus tard, ce qui domine c'est encore son image négative : « Le pasteur, plus primitif que le laboureur », disent les experts du temps. Il faut attendre les années quatre-vingt du XXe siècle pour que s'élabore un « modèle alpin » avec ceux qu'on pourrait qualifier de « nouveaux historiens de la montagne ».

Dans les Alpes, mais aussi dans les Pyrénées, dans les Apennins, dans les Highlands écossais (qui ont nourri une ancienne émigration vers les villes hanséatiques de la Baltique), l'essor économique et l'essor des villes des XIIe et XIIIe siècles entraînent de nouveaux besoins en matière de vêtement, de nourriture, de bâtiment qui vont sortir la montagne de sa marginalité : ses produits, viande, peaux, laine, pierre de chaux, poutres, etc. acquièrent une valeur inconnue jusque là. La montagne va aussi mettre en valeur l'atout majeur qui situe sur son territoire certaines des voies d'une circulation internationale de marchandises en pleine expansion. Des noyaux de population vont croître près des cols et le long de ces itinéraires, en même temps que des déplacements réguliers s'effectueront vers les villes des plaines fluviales. C'est sans doute là qu'il faut voir l'origine des fortes densités humaines qui caractérisent si souvent la montagne et peut-être aussi les forts taux d'alphabétisation qu'on y constate parfois[552].

Cet ensemble de facteurs compose un complexe « montagne-mer-cités », la proximité de la mer favorisant, à une montagne déjà voisine de cités, l'accès aux grandes voies de communication internationales. Une approche

551- Feschet, 1998.
552- Fontaine, 1993 et communication personnelle où fut évoqué l'apport de Georges Duby à ces éclaircissements.

qui se propose de donner acte aux sociétés paysannes du dynamisme dont elles ont pu faire preuve dans les montagnes qui furent leur domaine. On est loin de la vision classique qui enferme la montagne dans la fatalité du sous-développement, qui la peint comme un milieu défavorisé, hostile, un lieu de refuge pour groupes menacés, un simple réservoir de main-d'œuvre pour d'autres régions mieux loties... Vision qui la présente, en même temps, comme l'anti-urbanité, comme un domaine pauvre en vie intellectuelle et en savoirs, ceux-ci ne pouvant jamais être qu'oraux, répétitifs, conservatoires…

Qu'une problématique née dans le nord du Maroc en vienne à en croiser une autre née autour des Alpes cela se conçoit : nous avons bien un ensemble méditerranéen, dont les rives, pour les neuf-dixièmes, sont bordées des mêmes massifs montagneux – et les Alpes dans leur partie méridionale en font bien partie – un ensemble où l'Histoire, très tôt, a apposé sa marque.

Références bibliographiques

— Abdelfettah Lalmi, N., « Du mythe de l'isolat kabyle », *Cahiers d'Études Africaines*, XLIV (3)-175, EHESS, Paris, 2004.

— Actes du colloque international d'études historiques et sociologiques, 18-20 janvier 1973, *Abd el-Krim et la République du Rif*, Paris, F. Maspéro, Textes à l'appui, 1976.

— Al-Bakrī, *Description de l'Afrique septentrionale*, trad. de Slane, Alger, 1913.

— Albarracín Navarro de Martínez Ruiz, J., *Vestido y adorno de la mujer musulmana de Ŷebala*, Marruecos, Madrid, CSIC, 1964.

— Albera, D., et Corti, P., (dir.), *La montagna mediterranea : una fabbrica d'uomini ? Mobilità e migrazioni in una prospettiva comparata (secoli XV-XX)*, colloque de Cuneo, 8-10 oct. 1998, Cavallermaggiore, Ed. Gribaudo, 2000.

— Albergoni, G., et Vignet-Zunz, J., « Diversité et évolution de la société rurale », *La Libye nouvelle. Rupture et continuité*, ouvrage collectif, Aix-en-Provence, CRESM, Paris, CNRS, 1975.

— Alcantud, de Molina, Cuello, Vignet-Zunz, (dir.), *Transformaciones agrarias y cultura material en Andalucía oriental y Norte de Marruecos*, Grenade, Ministerio de Agricultura, Pesca y Alimentación, serie Estudios, Diputación Provincial de Granada, 1997.

— Alcantud, J. A. G., (dir.), *Patrimonio y pluralidad. Nuevas direcciones en Antropología patrimonial*, Grenade, Biblioteca de Etnología 9, CIE Angel-Ganivet, Diputación de Granada, 2003, 147-245.

— Al-Figuigui, H., « *Jbala : tārīkh wa majāl* », Groupe Pluridisciplinaire d'étude sur les Jbala, Actes du colloque international « Les Jbala : savoirs et systèmes paysans – I » (Kénitra, 16-17.12.1993), *Les Jbala. Espace et pratiques*, Kénitra, Université Ibn Tofaïl, Publications de la FLSH, 2001.

— Al-Idrīsī, *Le Magrib au 12e siècle de l'hégire*, trad. de *Nuzhat al-Muchtāq* par M. Hadj-Sadok, Alger, OPU, Paris, Édisud, 1983.

— Alioua, K., *et al.*, *L'espace de l'État. Réflexions sur l'État au Maroc et dans le Tiers-Monde*, Rabat, Édino, coll. Différences, 1985.

– Al-Mrini, al-'A., *Ṣuwarun min al-tārīkh al-buṭūlī li-mintaqat Jbāla*, Tanger, Impr. Marocaine et Internationale, 1984.

– Al-Muqaddasī, *Description de l'Occident musulman au IVe-Xe siècle*, texte et trad. de Ch. Pellat, Alger, 1950.

— Alvar, M., (dir.), *Atlas Lingüístico y Etnográfico* (un par province).

— Amahan, A., *Abadou de Ghoujdama, Haut-Atlas marocain. Étude socio-linguistique*, Paris, Geuthner, 1983.

— Amahan, A., « La poterie des Jbala », Groupe Pluridisciplinaire d'étude sur les Jbala, Jbala. Histoire et société. Études sur le Maroc du Nord-Ouest, Paris, *Éditions du CNRS*, Casablanca, *Wallada*, 1991

— Amouretti, M.-C., *Le pain et l'huile dans la Grèce antique. De l'araire au moulin*, Annales Littéraires de l'Université de Besançon, Paris, Les Belles Lettres, 1986.

— Anonyme, I*ntervenciones militares de Larache. Oficina principal de Zaârora. Kabila de Soumata*. Memoria, Fonds Garcia Figueras, Sección Africa, Madrid, B.N., 1928.

— Anonyme, *Intervenciones militares de la région de Yebala central – Memoria relativa a las kabilas que integran esta región,* Tétouan, 1934.

— Arin, « Le Talion et le prix du sang chez les Berbères marocains », *Archives Berbères*, fasc.2, Rabat, Al-Kalam, 1915-1916/1987.

— Ayache, G., « Société rifaine et pouvoir central marocain », *Revue historique*, n° 516, 1975.

— Ayache, G., *Les origines de la guerre du Rif*, Paris, Publications de la Sorbonne/Rabat, SMER, 1981.

— Balfet, H., « Forme et fonction : la position ambiguë des « drapés » dans un système descriptif du vêtement », *L'ethnographie*, 1984.

— Barthélemy, A., *Dictionnaire arabe-français. Dialectes de Syrie* : Alep, Damas, Liban, Jérusalem, 2 vol., Paris, P. Geuthner, 1969.

— Basagana, R., et Sayad, A., *Habitat traditionnel et structures familiales en Kabylie*, Alger, Mémoires du CRAPE, XXIII, 1974.

— Bazzana A., Cressier P., Erbati L., Montmessin Y., Touri A., « Première prospection d'archéologie médiévale et islamique dans le nord du Maroc (Chefchaouen - Oued Laou - Bou Ahmed) », *Bulletin d'Archéologie Marocaine*, Rabat, T. XV, 1983-1984.

— Bédoucha, G., « Une antique tradition chez les hommes de tribu des hauts plateaux yéménites : la culture du sorgho », *Techniques et culture*, 8, juill.-déc. (Techniques moyen-orientales), Paris, Éd. de la MSH, 1986.

— Behnstedt, P., « La frontière orientale des parlers maghrébins », *Peuplement et arabisation au Maghreb occidental. Dialectologie et histoire*, Actes réunis et préparés par J. Aguadé, P. Cressier et A. Vicente, Madrid, Casa de Velázquez, Zaragoza, Universidad de Zaragoza, Àrea de Estudios Àrabes e Islámicos, 1998.

— Behri, N., *La terre et l'homme dans l'arrière-pays de Safi (Maroc),* doctorat de l'Université de Paris X-Nanterre, janvier 1997.

— Belgendouz, A., « L'émigration des travailleurs marocains », *La Grande Encyclopédie du Maroc. Géographie humaine*, Rabat, 1987.

— Benelkhadir, M., et Lahbabi, A., *Architectures régionales. Un parcours à travers le Nord marocain*, Casablanca, Impr. Najah El Jadida, 1989.

— Benelkhadir, M., et Lahbabi, A., *Architectures régionales rifaines*, Impr. Okad El Jadida, Rabat, Ecole d'Architecture, Casablanca, 2012.

— Benabdeljelil, M., « Un Jebli à Fès : Abū Rachīd ibn Rachīd al-Walīdī (m. 675 H.) », colloque international « Jbala : systèmes et savoirs paysans – II » (Kénitra, 14-15-16. 12. 1995), Groupe Pluridisciplinaire d'étude sur les Jbala, Jbala, inédit.

— Beneitez Cantero, V., *Ganadería y agricultura marroquí*, Academía de Interventores, Tétouan, Imprenta del Majzen, 1951.

— Beneitez Cantero, V., *Sociología marroquí*, Ceuta, Imprenta Imperio, 1952.

— Benhlal, M., « Migration interne et stratification sociale au Maroc : le cas des Soussis », *Les classes moyennes au Maghreb*, Cahiers du CRESM, Éd. du CNRS, 1980.

— Benjelloun, A., *Fragments d'histoire du Rif oriental et, notamment, des Beni Saïd, dans la deuxième moitié du XIXe siècle, d'après les documents de Mr. Hassan Ouchen*, Rabat, Impr. El Maarif El Jadida, « Textes à l'appui », 1995, 429 p.

— Bensaïd, D., « Marx l'intempestif. Grandeurs et misères d'une aventure critique (XIXe-XXe siècles) », Congrès Actuel Marx, Nanterre, 1-4 octobre 1998, 1995.

— Berdouzi, M., « Robert Montagne et les structures politiques du Maroc précolonial », *Regards sur le Maroc : Actualité de Robert Montagne*, Paris, Publications du CHEAM, 1986.

— Bergaoui et Gammar, « Typologie des citernes et barrages du secteur Dar el Bey (…) », *Cahiers de Tunisie*, n° 151-154, 1990.

— Berque, J., *L'intérieur du Maghreb, XVe-XXe siècles*, Paris, Gallimard, 1978.

— Berque, J., *Ulémas, fondateurs, insurgés*, Paris, Sindbad, 1982.

— Berrady, L., *Les chorfas d'Ouezzane, le Makhzen et la France*, 1850-1912, IIIe cycle, Aix-Marseille, 1971.

— Besancenot, J., *Costumes du Maroc*, Rabat, El Kalam, Aix-en-Provence, Édisud, 1942/1988.

— Biarnay, E., « Voleurs, receleurs et complices dans les vallées inférieures du Sebou et de l'Ouargha », *Archives Berbères*, II, 2, Rabat, 1917.

— Biarnay, S., « Notes sur les chants populaires du Rif », *Archives Berbères*, fasc. 1, Rabat., Al-Kalam, 1915-1916/1987.

— Biarnay, S., « Un cas de régression vers la coutume berbère chez une tribu arabisée », *Archives Berbères*, fasc. 4, Rabat, Al-Kalam, 1915-1919/1987.

— Black-Michaud, J., *Cohesive Force : Feud in the Mediterranean and in the Middle East*, Oxford, Basil Blackwell, 1975.

— Blanco Izaga, E., *La vivienda rifeña*, Ceuta, Imprenta Imperio, 1930.

— Bolens, L., *Agronomes andalous du Moyen Âge*, Genève, Librairie Droz, 1981.

— Bonte, Conte, Hames, Ould Cheikh, *Al-Ansab. La quête des origines. Anthropologie historique de la société tribale arabe*, Paris, Éditions de la MSH, 1991.

— Bonte, P., « Égalité et hiérarchie dans une tribu maure : les Awlâd Qaylân de l'Adrar mauritanien », Bonte et al., *op. cit.*, 1991.

— Bossard, R., *Un espace de migration. Les travailleurs du Rif oriental (province de Nador) et l'Europe*, doctorat de 3e cycle, Montpellier, 1979.

— Bouchelkha, M., « Savoirs paysans et activités agro-pastorales au Maroc », Actes du colloque » Montagnes méditerranéennes et techniques de mise en valeur » (Granada, 4-5. 2. 1999), Ortega Santos y Vignet-Zunz (dir.), *Las montañas del Mediterraneo*, Working Papers n° 4, Grenade, CIE, Diputación de Granada, 2003.

— Bouchmal, F., *La médina de Chefchaouen : étude d'histoire et d'archéologie urbaine et monumentale*, doctorat de 3e cycle en préparation.

— Boukous, A., « L'émigration des Soussis », Rabat, *BESM*, 135, août 1977.

— Bourdieu, P., Sociologie de l'Algérie, Paris, *Presses Universitaires de France*, coll. « Que sais-je ? » (n° 802), 1958.

— Bourqia, R., « Vol, pillage et banditisme au Maroc au XIXe siècle », *Hespéris-Tamuda*, Vol. XXIX, fasc. 2, Rabat, FLSH, 1991.

— Braudel, F., *La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II*, (réédition), Paris, A. Colin, 1966.

— Briga, E., « Burnous », *Encyclopédie Berbère*, XI, Aix-en-Provence, Édisud, 1992.

— Burke, E. III, « The Moroccan Ulama, 1860-1912 : an Introduction », Keddie, N. R., (dir.), *Scholars, Saints and Sufis. Muslim Religious Institutions in the Middle East since 1500*, Berkeley and Los Angeles, University of California Press, 1972.

— Camps, G., « Une "société archéologique" à Fez au XVIe siècle : les

Canessin de J.- Léon l'Africain », *R.O.M.M.*, n° 13-14, Aix-en-Provence, 1973.

— Camps, G., « Poterie peinte et araire manche-sep en Afrique du Nord », *Colloque du GIS Maison de la Méditerranée*-1982, Cahier n° 7, Aix-en-Provence, 1985.

— Camps, G., « Peuplement des îles et navigations préhistoriques », *L'homme préhistorique et la mer*, 120e congrès du CTSH, octobre 1995, Aix-en-Provence, 1998.

— Camps-Fabrer, H., « Huile », *Encyclopédie berbère*, XXIII, Aix-en-Provence, Édisud, 2000.

— Capdequí y Brieu, M., *Ŷebala : Apuntes sobre la zona occidental del protectorado marroquí español*, Madrid, Editorial San Fernando, 1923.

— Caro Baroja, J., « Una enquesta en Gomara : Historia y tradición », *Estudios magrebíes*, Madrid, CSIC/IDEA, 1957.

— Caubet, D. 2002 «Questionnaire de Dialectologie du Maghreb (d'après les travaux de W. Marçais, M. Cohen, G.S. Colin, J. Cantineau, D. Cohen, Ph. Marçais, etc.)», in EDNA, Estudios de dialectologia norteafricana y andalusi, n°5 (2000-2001), pp. 73-92

— Cauvin, J., *Naissance des divinités, naissance de l'agriculture : la révolution des symboles au Néolithique*, Paris, CNRS Éditions (Empreintes), 1994, 304 p., ill.

— Centre des Arts et Traditions Populaires, *Les costumes traditionnels féminins de Tunisie*, ouvrage collectif, Tunis, Maison Tunisienne de l'Édition, 1978.

— Chachoua, K., *L'islam kabyle (XVIIIe-XXe siècles) : religion, État et société en Algérie. Suivi de l'Epître (Rissala) d'Ibnou Zakri (Alger, 1903)*, Paris, Maisonneuve et Larose, 2001, 448 p.

— Chatfield, C., *Table de composition des aliments (minéraux et vitamines)*, Rome, FAO, 1954.

— Chiche, J., « Description de l'hydraulique traditionnelle », Bouderbala *et al.*, *La question hydraulique. I. Petite et moyenne hydraulique au Maroc*, Rabat, Presses de Graphitec, 1984.

— Cohen, D., avec la coll. de F. Bron et A. Lonnet, *Dictionnaire des racines sémitiques*, éditions Peters, Belgique, 1993.

— Colin, G. S., « Etymologies maghrébines », *Hespéris*, VI, 2, Rabat, 1926.

— Colin, G. S., « Le parler berbère des Ghmara », *Hespéris*, IX, Rabat, 1929.

— Colonna, F., *Savants paysans. Eléments d'histoire sociale sur l'Algérie rurale*, Alger, OPU, 1987.

— Colonna, F., « Invisibles défenses : à propos du *kuttâb* et d'un chapitre de Joseph Desparmet », *Pratiques et résistance culturelles au Maghreb*, Sraïeb (dir.), Paris, Éd. du CNRS, 1992.

— Combessie, J.-C., *Au sud du Despeñaperros*, Paris, Éditions de la MSH, 1989.

— Comet, G., *Le paysan et son outil. Essai d'histoire technique des céréales (France, VIIIe-XVe siècle)*, Rome, Collection de l'École Française de Rome, 165, 1992, 711 p.

— Comet, G., « La evolución de las técnicas de molturación en el Mediterráneo occidental : el lugar de la biela-manivela », *Transformaciones agrarias y cultura material en Andalucía oriental y Norte de Marruecos*, Alcantud, de Molina, Cuello, Vignet-Zunz (dir.), Grenade, Ministerio de Agricultura, Pesca y Alimentación, serie Estudios, Diputación Provincial de Granada, 1997, 455-472.

— Comet, G., « Le statut intellectuel des savoirs agricoles au Moyen Âge, référents et vecteurs », Amouretti et Sigaud (dir.), *Traditions agronomiques européennes. Elaboration et transmission depuis l'Antiquité*, Paris, Éd. du CTHS, 1998.

— Comet, G., « Des outils, des machines et des hommes. » « Études offertes à Georges Comet », éditées par Aline Durand, *Cahiers d'Histoire des Techniques*, Publications de l'Université de Provence, Aix-en-Provence, 2012.

— Conte, E., « Entrer dans le sang. Perceptions arabes des origines », Bonte et al., *op. cit.*, 1991.

— Coon, C. S., *Tribes of the Rif*, Harvard African Studies, vol. IX, Cambridge, Mass., Harvard University, 1931.

— Coqueugniot, E., « Dja'de (Syrie), un village à la veille de la domestication (seconde moitié du IX[e] millénaire av. J.-C.) », *Premiers paysans du monde. Naissance des agricultures*, Guilaine (dir.), Paris, Errance, 2000.

— Côte, M., *L'Algérie ou l'espace retourné*, Paris, Flammarion, 1988.

— Couleau, J., *La paysannerie marocaine*, Paris, Éditions du CNRS, 1968.

— Cressier, P., Naïmi, M., Touri, A., « Maroc saharien et Maroc méditerranéen au Moyen Âge : le cas des ports de Nûl Lamta et de Badîs », *Afrique du Nord antique et médiévale. Spectacle, vie portuaire, religions*, V[e] colloque international CTHS (Avignon, 1990), Paris, 1992.

— Cressier, El-Boudjay, Al-Figuigui, Vignet-Zunz, « Hajra al-Nasr, « capitale » idrisside du Maroc septentrional : archéologie et histoire (IVe H. /Xe ap. J.-C.) », Cressier et Garcia-Arenal (dir.), *Genèse de la ville islamique en al-Andalus et au Maghreb occidental*, Madrid, Casa de Velázquez et CSIC, 1998[-a], 305-334.

— Cressier, P., « El resbalón de Chitán. Observaciones sobre el molino hidráulico en Al-Andalus y Marruecos », *Tomás Quesada. Homenage*, Universidad de Granada, Grenade, 1998[-b], 151-171.

— Cresswell, R., « Un moulin à eau dans le Haut Atlas marocain », *De la voûte céleste au terroir, du jardin au foyer*, Paris, Éd. de l'EHESS, 1987, 507-513.

— Cuisenier, J., et Miquel, A., « La terminologie arabe de la parenté, analyse sémantique et analyse componentielle », *L'Homme*, V, 3-4, Paris, 1965.

— Delaigue, M.-C., « Deux exemples d'habitat rural en Andalousie Orientale. Approche ethnoarchéologique », *La casa hispanomusulmana. Aportaciones de la Archeología*, Patronato de la Alhambra, Grenade, 1990.

— Despois, J., *L'Afrique Blanche Française*, tome 1, PUF, 1949.

— Despois, J., *La Tunisie orientale: Sahel et basse steppe*, Volume 1, Publications de l'Institut des Hautes Études de Tunis, PUF 1955.

— Despois, J., « La culture en terrasses dans l'Afrique du Nord », *Annales E.S.C.*, XI, 2, Paris, 1955.

— Doutté, E., *Les Djebala du Maroc d'après les travaux de M. Auguste Mouliéras*, Oran, 1899.

— Doutté, E., *Merrâkech*, Paris, 1905.

— Doutté, E., *En tribu. Missions au Maroc*, Paris, P. Geuthner, 1914.

— Dozy, R., *Dictionnaire détaillé des noms de vêtements chez les Arabes*, Beyrouth, Librairie du Liban, 1843.

— Dozy, R., *Supplément aux dictionnaires arabes*, Beyrouth, Librairie du Liban, 1981 ; édition originale, Leyde, E. J. Brill, 1881.

— Eickelman, D., *Knowledge and Power in Morocco. The Education of a Twentieth Century Notable*, Princeton (New-Jersey), Princeton University Press, 1985.

— El Abdellaoui, M., « Técnicas de almacenamiento y tratamiento de los productos agrícolas en las montañas rifeñas (Norte de Marruecos) », Ortegas Santos y Vignet-Zunz (dir.), *op. cit.*, 2003.

— El Alaoui, N., « Une presse à huile au Maroc », *Techniques et culture*, 48-49, Paris, 2007.

— El Gharbaoui, A., *La terre et l'homme dans la péninsule Tingitane. Étude sur l'homme et le milieu naturel dans le Rif occidental*, Rabat, Travaux de l'Institut Scientifique, Université Mohammed V, 1981.

— El Harras, M., *Al-qabila u al-ṣulṭa : tatawur al-biniat li jtima'iya fi chamali al-Maġrib*, Rabat, Centre de Coordination et de Planification de la Recherche Scientifique et Technique, 1989.

— El Mansour, M., « Les oulémas et le Makhzen dans le Maroc précolonial », *Le Maroc actuel*, Santucci (dir.), Paris, Éd. du CNRS, 1992.

— Ennaji, M., *Soldats, domestiques et concubines. L'esclavage au Maroc au XIX[e] siècle*, Balland-Le Nadir, 1994.

— Ennaji, M., *Le sujet et le mamelouk. Esclavage, pouvoir et religion dans le monde arabe*, Mille et une nuits, Paris, Fayard, 2007.

— Erzini, N., « Jabli Architecture and its Relation to Urban Architecture of Northwestern Morocco », Groupe Pluridisciplinaire d'étude sur les Jbala, *op. cit.*, 1991.

— Evans-Pritchard, E. E., *The Sanusi of Cyrenaica*, Oxford, Clarendon Press, 1949.

— Evans-Pritchard, E. E., *Parenté et mariage chez les Nuer*, Paris, Payot, 1973.

— Fay, G., *Recherches sur l'organisation de la vie rurale et sur les conditions de la production dans la basse montagne rifaine*, Rabat, doctorat de III[e] cycle, 1972.

— Fay, G., « Les conditions d'un véritable développement rural », Rabat, *BESM*, 1976.

— Ferchiou, S., (dir.), *L'islam pluriel au Maghreb*, Paris, CNRS Éditions, Annuaire de l'Afrique du Nord, XXXIII-1994, Paris, CNRS Éditions, 1996.

— Ferhat, H., *Le Maghreb aux XII[e] et XIII[e] siècles. Les siècles de la foi*, Casablanca, Wallada, 1993[-a], 184 p.

— Ferhat, H., *Sebta des origines au XIV[e] siècle*, Rabat, Al Manahil-Ministère des Affaires Culturelles, 1993[-b].

— Ferhat, H., « Historiographie et stratégie tribale au Maroc, à la fin du XI[e] siècle », *Les Assises du pouvoir. Temps médiévaux, territoires africains*, Redon et Rosenberger (dir.), Presses Universitaires de Vincennes, 1994.

— Ferhat, H., « Heurs et malheurs des cités du Nord-Ouest : réflexions sur l'urbanisation médiévale des Jbala », Groupe Pluridisciplinaire d'étude sur les Jbala, *Les rapports villes-campagnes sur la bordure méridionale du pays jbala*, avec le concours de la Fondation Konrad-Adenauer, Rabat, Impr. El Maârif El Jadida, 1995.

— Fernandez Navaro, L., « Expédition científica a la península yebálica », conférence, *Fonds Garcias Figueras*, Sección Africa, Madrid, B.N., 1913.

— Feschet, V., *Les papiers de famille. Une ethnologie de l'écriture, de la mémoire et des sentiments en Provence alpine*, Aix-en-Provence, Publications de l'Université de Provence, 1998.

— Fleurieu (de), « Une tribu de commerçants berbères au sud du Maroc », *Documents du CHEAM* 1939-1947, dact., Paris, 1939.

— Flouriot, J., « Le périmètre agricole du Loukkos », Rabat, *RGM*, 21, 1972.

— Fontaine, L., *Histoire du colportage en Europe, XV[e]-XIX[e] siècles*, Paris, Albin Michel, 1993.

— Foucauld, C. (de), *Reconnaissance au Maroc*, Paris, 1939.

— Frapa, P., *Les terrasses de culture. Une forme paysagère universelle et multiple*, Aix-en-Provence, mémoire de D.U.I. d'Aménagement rural, 1989.

— García Figueras, T., y De Roda Jimenez, R., *Economía social de Marruecos*, vol. 1, Madrid, CSIC/IDEA, 1950.

— García-Arenal et Manzano Moreno, « Légitimité et villes idrissides », Cressier et García-Arenal (dir.), *op. cit.*, 1998[-a].

— Garcin, J.-Cl., « Le Caire et l'évolution urbaine des pays musulmans », *Annales islamologiques*, 25, 1991.

— Gast, M., et Adrian, J., *Mils et sorgho en Ahaggar. Étude ethnologique et nutritionnelle*, Alger, Mémoires du CRAPE, 1965.

— Gast, M., et Sigaut, F. (dir.), *Les techniques de conservation des grains à long terme*, Marseille-Paris, LAPMO-MSH, CNRS, 1981.

— Gast, M., « Systèmes techniques, éthique sociale et idéologie », Actes de la Table ronde « Technologie culturelle » (Ivry, novembre 1982), *Techniques et culture*, Paris, Éd. de la MSH, 1983.

— Gauché, É., *Les campagnes des Beni Saïd (Rif oriental, Maroc) : l'exemple de la crise d'une montagne et de son avant-pays*, doctorat, Paris X-Nanterre, 2002.

— Gellner, E., *Saints of the Atlas*, Londres, Weidenfeld and Nicolson, 1969.

— Gellner, E., « Introduction », Gellner et Micaud (dir.), *Arabs and Berbers : From Tribe to Nation in North Africa*, Lexington (Mass.), Lexington Books, 1972.

— Gellner, E., « Doctor and Saint », Keddie, *op. cit.*, 1972.

— Ghaylan, A., *Lamaḥāt ʻan tārîkh zāwiyat awlād Ġilān*, Kénitra, Impr. Maâmoura, 1987.

— Gilette, A., et Sayad, A., *L'immigration algérienne en France*, Éd. Entente, 1984.

— Gómez-Tabanera, J. M, « El hórreo hispánico y las técnicas de conservación de grano en el N.-W. de la Península Ibérica », Gast et Sigaut (dir.), *op, cit*., Marseille-Paris, LAPMO-MSH, CNRS, 1981.

— González Urquijo, J. A., *et al*., *Las primeras comunidades campesinas en la región cantábrica. El aporte de la etnoarqueología en Marruecos*. Memoria 1999 presentada ante la Fundación Marcelino Botín, Santander, Dpto de Ciencias Históricas, Universidad de Cantabria, 1999.

— González Urquijo, J. A., *et al*., « Un proyecto etnoarqueológico y antropológico en el Rif occidental marroquí. Avance sobre los resultados del trabajo de campo del año 2000 », *Edades, Revista de Historia*, 8, Santander, 2001-a.

— González Urquijo, J. A., et al., « Estudio etnoarcheológico sobre la cerámica gzaua (Marruecos). Técnica y contexto social de un artesanado arcáico », *Trabajos de Prehistoria*, 58, n° 1, Madrid, CSIC, 2001-b.

— Granet-Abisset, A.-M., *La route réinventée. Les migrations de Queyrassins aux XIXe et XXe siècles*, Grenoble, PUG, 1994.

— Groupe Pluridisciplinaire d'Étude sur les Jbala (collectif), *Jbala. Histoire et société. Études sur le Maroc du Nord-Ouest*, Paris, Éditions du CNRS, Casablanca, Wallada, 1991.

— Groupe Pluridisciplinaire d'Étude sur les Jbala (collectif), *Les rapports villes-campagnes sur la bordure méridionale du pays jbala*, avec le concours de la Fondation Konrad-Adenauer, Rabat, Impr. El Maârif El Jadida, 1995.

— Groupe Pluridisciplinaire d'Étude sur les Jbala (collectif), Actes du colloque international « Les Jbala : savoirs et systèmes paysans – I » (Kénitra, 16-17.12.1993), *Les Jbala. Espace et pratiques*, Kénitra, Université Ibn Tofaïl, Publications de la FLSH, 2001.

— Groupe Pluridisciplinaire d'Étude sur les Jbala (collectif), Actes du colloque international « Jbala : systèmes et savoirs paysans — II » (Kénitra, 14-15-16.12. 1995), inédit.

— Groupe Pluridisciplinaire d'Étude sur les Jbala (collectif), colloque de Chefchaouen, 24-26.09.1999, *Le local. Espace de pratiques, de savoirs et de culture. Hommage à Mohammed Abu-Talib*, inédit.

— Guichard, P., « Les villes islamiques aux premiers siècles de leur histoire », Cressier *et al., op. cit*., 1998-a.

— Guilaine (dir.), *Premiers paysans du monde. Naissance des agricultures*, Paris, Errance, 2000.

— Hamès, C., « De la chefferie tribale à la dynastie étatique : généalogie et pouvoir à l'époque almohado-hafside (XIIe-XIVe siècles) », Bonte *et al., op. cit*., 1991.

— Hammoudi, A., « Segmentarité, stratification sociale et sainteté. Réflexion sur les thèses de Gellner », *Hespéris-Tamuda*, XV, Rabat, 1974.

— Hardy-Guilbert, Cl., Lalande, Ch., *La maison de shaykh ʻĪsá à Baḥrayn*, Front Cover, Editions A.D.P.F., 1981.

— Harris, W., *Le Maroc disparu. Anecdotes sur la vie intime de Mouley Hafid, de Mouley Abd El Aziz et de Raïssouli*, trad. de l'anglais par P. Odinot, Paris, Plon, 1929.

— Hart, D. M., « The Social Structure of the Rgibat, Bedouins of the Western Sahara », *Middle East Journal*, XVI, 1962.

— Hart, D. M., *The Aith Waryaghar of the Moroccan Rif. An Ethnography and History*, Tucson, University of Arizona Press, 1976.

— Hart, D. M., « Arabic and Berber Names on the Tribal Map of Northwest Africa : A Statistical Evaluation », *Awraq : Estudios sobre el mundo árabe e islámico contemporáneo*, XIII, 184-6, 1992.

— Hart, D. M., *Emilio Blanco Izaga : Coronel en el Rif. Una selección de sus obras, publicada e inédita, sobre la estructura sociopolítica de los rifeños del norte de Marruecos. Estudios introductorios y notas de D. M. Hart*, La Biblioteca de Melilla, Ayuntamiento de Melilla y UNED-Centro Asociado de Melilla, 1995.

— Hart, D. M., *Estructuras tribales precoloniales en Marruecos bereber, 1860-1933 : una reconstrucción etnográfica en perspectiva histórica*, Grenade, Universidad de Granada, Diputación Provincial de Granada, 1997.

— Hart, D. M., « Luchas hereditarias rifeñas o vendettas rifeñas y segmentación o anti-segmentación ? Datos adicionales sobre los Ait Uriagel y contestación parcial a Henry Munson », Hart y Rachid Raha (dir.), *La sociedad bereber del Rif marroquí. Sobre la teoría de la segmentaridad en el Magreb,* Grenade, Universidad de Granada, Diputación Provincial de Granada, Série Historia y Antropología del Magreb contemporáneo, 1999.

— Haudricourt, A.G., « La fonte en Chine », *Techniques et civilisations*, 2 : 1-5, 1952.

— Haudricourt, A. G., et J.B.-Delamarre, J., *L'homme et la charrue à travers le monde*, Paris, Gallimard, 1955.

— Hensens, J., *L'habitat rural au Maroc. Enquête nationale sur l'habitat rural traditionnel. Habitation : résultats partiels* – 1970, Rabat, Ministère de l'Urbanisme, de l'Habitat et de l'Environnement, 1972.

— Holsinger, D. C., « Migration interne et classes moyennes en Algérie : le cas des Mozabites », *Cahiers du CRESM*, 11, Aix-en-Provence, Éd. du CNRS, 1980.

— Houel, J., *Voyage pittoresque des Iles de Sicile, de Malte et de Lipari* (...), Paris, Impr. de Monsieur, M.DCC.LXXXII, 1782-1787.

— Houroro, F.M., *Sociologie politique coloniale au Maroc. Le cas de Michaux-Bellaire*, Casablanca, Afrique-Orient, 1990.

— Ibn Ḥawqal, *Kitāb ṣūrat al-'arḍ*, Le Caire, Dār al-kitāb al-islāmī, s.d.

— Ibn Khaldūn, A., *Histoire des Berbères et des dynasties musulmanes de l'Afrique septentrionale*, (Kitāb al-'ibar) trad. De Slane, t. II, Paris, Geuthner, 1968-1969.

— Ibn Manzūr, J. (m. 711), *Lisān al-'Arab*.

— Iraqui Sinaceur, Z., (dir.), *Le Dictionnaire Colin d'arabe dialectal marocain*, IERA-Rabat, en collaboration avec le CNRS-Paris, 8 vol., Éd. Al-Manahil-Ministère des Affaires Culturelles, 1993.

— Joffé, G., *Local Society in Morocco on the Eve of the European Occupation. The Southern Jbala in 1911*, dact. (14 p.), 1980.

— Joffé, G., « The zâwiya of Wazzan : Relations between Shurafa' and Tribe at the Advent of Colonial Occupation », Groupe Pluridisciplinaire d'Étude sur les Jbala, *op. cit*., 1991.

— Joly, A., « L'industrie à Tétouan », *Archives marocaines*, n° 18, 1912.

— Kazimirski, A. de B., *Dictionnaire Arabe-Français*, 2 tomes, Beyrouth, Librairie du Liban, édition originale 1860, Paris, Maisonneuve, s. d.

— Keddie, N. R., (dir.), *Scholars, Saints and Sufis. Muslim Religious Institutions in the Middle East since 1500,* Berkeley and Los Angeles, University of California Press, 1972.

— Khodja, H., *Le Miroir. Aperçu historique et statistique sur la Régence d'Alger*, réédit. Paris, Sindbad, 1985.

— Lacoste-Dujardin, C., « Pourquoi n'y eut-il pas de villes en Kabylie marchande ? », *La città mediterranea, Eredita antica e apporto arabo-islamico sulle rive del Mediterraneo occidentale e in particulare nel Maghreb*. Atti del Congresso Internazionale di Bari, 4-7 maggio 1988, Napoli, Istituto Universitario orientale, 1993.

— Lacoste-Dujardin, C., *Opération Oiseau bleu. Des Kabyles, des ethnologues et la guerre en Algérie*, Paris, La Découverte, 1997, 308 p.

— Laforcade (de), « L'émigration des Chleuhs du Sous », *Documents du CHEAM* 1939-1947, dact., 1948.

— Lakhsassi, A., et Tozy, M., « Segmentarité et théorie des *leff*-s : Tahuggwat-Taguzult dans les Sud-Ouest marocain », *Hespéris-Tamuda*, vol. XXXVIII, 2000.

— Laoust, E., *Mots et choses berbères. Notes de linguistique et d'ethnographie. Dialectes du Maroc*, Paris, Challamel, Rabat, Société Marocaine d'Édition, coll. « Calques » 1920-1983.

— Laoust-Chantréaux, G., *Kabylie côté femmes. La vie féminine à Aït Hichem. 1937-1939*, Édisud, 1990.

— Larnaude, M., « Les populations musulmanes de l'Algérie. Traits principaux de sa géographie », *ESNA*, n°50, 1956.

— Laroui, A., *Les origines sociales et culturelles du nationalisme marocain (1830-1912)*, Paris, Maspéro, 1977.

— Lazarev, G., « Structures agraires et grandes propriétés en pays Hayaïna (Prérif) », *Revue de Géographie du Maroc*, 9, Rabat, 1966, 381-394.

— Lebbady, H., « Redefining the Margins : Embodied Knowledge in ‘Ali and a Spinner Too ? », Critique : *Critical Middle Eastern Studies* (Fall 2003), 12 (2), 131-140.

— Le Chatelier, A., *Notes sur les villes et tribus du Maroc en 1890,* Angers, 1902.

— Léon L'Africain, J.-L., (Hassan Al-Wazzan), *Description de l'Afrique, tierce partie au Monde*, trad. de l'italien par A. Epaulard, Maisonneuve, 1956.

— Leroi-Gourhan, A., *L'homme et la matière*, 1ère éd. 1943, Paris, Albin Michel, 1971.

— Leveau, R., *Le fellah marocain défenseur du trône*, Paris, Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques, 1976.

— Lévi-Provençal, E., « Une liste de surnoms populaires des tribus Djebalah », *Archives Berbères*, vol. 2, fasc. 4, Rabat, 1917.

— Lévi-Provençal, E., T*extes arabes de l'Ouargha. Dialecte des Djebala (Maroc septentrional)*, Paris, E. Leroux, 1922.

— Lévi-Provençal, E., (Provençal, E.), *Documents inédits d'histoire almohade. Fragments manuscrits du legago 1919 du fonds arabe de l'Escurial*, Paris, Geuthner, 1928.

— Mahdi, M., « La danse des statuts », Sraïeb (dir.), *op. cit*., 1992.

— Marie, E., *Bâtisseurs de l'impossible*, Ville-Vieille, 1994.

— Martin, J., *et al*., *Géographie du Maroc : 5° année secondaire*, Paris, Hatier, Casablanca, Librairie Nationale, 1964.

— Martinez Ruiz, J., « Notas sobre el arado bereber de Beni Chicar », *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, t. XXII, Cuadernos 3° y 4°, Madrid, 1966 ; reproduit dans El vigía de tierra. Revista de publicaciones, n° 1, Mélilla, 1995.

— Maurer, G., « Les paysans du haut Rif central », *Revue de Géographie du Maroc,* n° 14, 1968.

— Maurer, G., « Les milieux naturels et leur aménagement dans les montagnes humides du domaine rifain et tellien d'Afrique du Nord », *Méditerranée*, 1-2, 1979.

— Maurer, G., « Le Rif occidental et central, montagne méditerranéenne à influences atlantiques », *Paysages et sociétés. Péninsule ibérique, France, Régions atlantiques. Mélanges géographiques en l'honneur du Professeur Abel Bouhier*, Travaux du Centre de Géographie humaine et sociale, 17, Université de Poitiers, 1990.

— Maurer, G., « Montagnes et montagnards au Maghreb (Maroc, Algérie, Tunisie). Evolution récente du milieu rural », *Les Cahiers d'Urbama*, 7, 1999.

— Maurer, G., « Les Jbala dans une nouvelle approche de l'étude régionale du Maroc du Nord », colloque international « Jbala : systèmes et savoirs paysans – II » (Kénitra, 14-15-16. 12. 1995), Groupe Pluridisciplinaire d'étude sur les Jbala, inédit.

— *Méditerranée. Revue géographique des pays méditerranéens*, dossier « Les terrasses de cultures méditerranéennes », t. 7, avril 1990.

— Mercier, H., *Dictionnaire arabe-français*, Rabat, Éd. La Porte, 1951.

— Mezzine, L., *Le Tafilalt. Contribution à l'histoire du Maroc aux XVIIe et XVIIIe siècles*, Casablanca, 1987.

— Mezzine, M., *Le temps des marabouts et des chorfa. Essai d'histoire sociale marocaine à travers les sources de jurisprudence religieuse. Le cas des Ghomara*, 3 vol., doctorat d'État, Paris, 1988, 920 p., bibl., annexes et index 95 p.

— Mezzine, M., « *Jihad* au pays Jbala (XVIe et XVIIe siècles). Effervescence et régulation », *op. cit*., 1991.

— Mezzine, M., *Fuqaha à l'épreuve de l'Histoire. Sainteté, pouvoir et société au Maroc au début des Temps Modernes (XVIe et XVIIe siècles)*, publication du doctorat, Publ. FLSH Saïs-Fès, série Thèses et monographies n° 7, 2003, 586 p., bibliographie, index, glossaire, tables (82 p.).

— Michaux-Bellaire, E., et Salmon, G., « Les tribus arabes de la vallée du Lekkous », *Archives Marocaines*, Publication de la Mission Scientifique

du Maroc, t. IV, Paris, E. Leroux, Nendeln/Liechtenstein, Kraus Reprint, 1905/1974.

— Michaux-Bellaire, E., et Salmon, G., « El-Qsar El-Kebir : une ville de province au Maroc septentrional », *Archives Marocaines*, Publications de la Mission Scientifique du Maroc, t. II, Paris, E. Leroux, Nendeln/ Liechtenstein, Kraus Reprint, 1905/1974.

— Michaux-Bellaire, E., « Quelques tribus de montagnes de la région du Habt », *Archives Marocaines*, t. XVII, Rabat, Nendeln/Liechtenstein, Kraus Reprint, 1911/1974.

— Michaux-Bellaire, E., « Le Gharb », *Archives Marocaines*, vol. XX, Paris, E. Leroux, 1913.

— Michaux-Bellaire, E., « La légende idrisside et le chérifisme au Maroc », *Revue du Monde Musulman*, 35, Paris, 1917.

— Michaux-Bellaire, E., « L'histoire du Rif », « Rif et Jbala », *Bulletin de l'Enseignement Public au Maroc*, n° 71, Paris, E. Larose, janvier 1926.

— Mignon, C., *Campos y campesinos de la Andalucia Mediterránea,* Madrid, Serie « Estudios », Servicios de Publicaciones Agrarias, 1982.

— Mingote Calderón, J. L., « Técnicas de arada en la provincia de Zamora en la Edad Media », *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, t. XLVI, Madrid, 1991.

— Mingote Calderón, J. L., *Tecnología agrícola medieval en España. Una relación entre la etnología y la arqueología a través de los aperos agrícolas*, Madrid, Ministerio de Agricultura, Pesca y Alimentación, Dirección de planificación y desarrollo cultural, 1996, 204 pp.

— Mission Scientifique du Maroc, *Rabat et sa région. IV. Le Gharb (les Djebala),* Villes et tribus du Maroc, vol. 6, Paris, E. Leroux, 1918.

— Mission Scientifique du Maroc, *Tanger et sa zone. VII*, Villes et tribus du Maroc, Paris, E. Leroux, 1921.

— Montagne, R., *Les Berbères et le Makhzen dans le Sud du Maroc,* Casablanca, Éd. Afrique-Orient, 1989, 1ère édition F. Alcan, 1930/1989.

— Montagne, R., *Un magasin collectif dans l'Anti-Atlas, l'Agadir des Ikounka*, Paris, E. Larose, 1930.

— Montagne, R., « Naissance du prolétariat marocain. Enquête collective 1948-1950 », *Cahiers de l'Afrique et de l'Asie*, Paris, Peyronnet, 1951.

— Mouliéras, A., *Le Maroc inconnu. I. Exploration du Rif*, Oran, 1895.

— Mouliéras, A., *Le Maroc inconnu. II. Exploration des Djebala*, Paris, A. Challamel, 1899.

— Mundy, M., « Village Land and Individual Title : *Mushâ'* and Ottoman Land Registration in the 'Ajlun District », Rogan and TELL (dir.), *Village, Steppe and State. The Social Origins of Modern Jordan*, London, New York, British Academic Press, 1994.

— Mundy, M., « La propriété dite *mushâ'* en Syrie : à propos des travaux de Ya'akov Firestone », Denoix (dir.), « Biens communs, patrimoines collectifs et gestion communautaire », *REMMM*, 79-80, Édisud, 1997.

— Munson, H. Jr., *Islam and Inequality in Northwest Morocco*, Ph. D. dissertation, University of Chicago, Illinois, 1980.

— Munson, H. Jr., « The Mountain People of Northwest Morocco : Tribesmen or Peasants ? », *Middle Eastern Studies*, 17, 1981.

— Munson, H. Jr., « On the Irrelevance of the Segmentary Lineage Model in the Moroccan Rif », *American Anthropologist*, 91, 2, juin 1989.

— Munson, H. Jr., « The Segmentary Lineage Model in the Jbalan Highlands of Morocco », Joffé and Pennal (dir.), *Tribe and State in Northwest Africa. Essays in Honor of David M. Hart*, Outxell, Wisbeck, Cambridgeshire, Menas Press, 1991.

— Munson, H. Jr., « Rethinking Gellner's Segmentary Analysis of Morocco's Ait Atta », *Man*, 28, 2, juin 1993.

— Myrdal, J., « The Plunge Churn from Ireland to Tibet », Fenton and Myrdal (dir.), *Food and Drink and Travelling Accessories*, Édimbourg, John Donald, 1988.

— Naciri, M., « Les montagnes marocaines : de la centralité à la marginalisation. Réflexions pour une réinsertion des massifs montagneux dans l'espace national », Roux, B., et Guerraoui, D. (dir.), *Les zones défavorisées méditerranéennes. Études sur le développement dans les territoires ruraux marginalisés*, L'Harmattan-Éd. Toubkal, Histoire et Perspectives Méditerranéennes, 1997.

— Naïmi, M., *Les pays takna. Commerce, histoire et structure*, Doctorat d'État, Université Mohamed V, Rabat, 1988.

— Ordónez Vergara, P., « Molinos hidráulicos en la Alpujarra granadina. La técnica y el agua », *Fundamentos de Antropología*, 2, C.I.E. « Angel Ganivet », Grenade, 1993.

— Ortega Santos y Vignet-Zunz (dir.), *Las montañas del Mediterráneo*, Working Papers, n° 4, Diputación Provincial de Granada, Centro de Investigaciones Etnológicas-Angel Ganivet, 2003[-a].

— Orthmann, E., *Stamm und Macht. Die arabischen Stämme im 2. und 3. Jh der Hijra*, Reichert Verlag, 2002.

— Ould Cheikh, A. W., « La tribu comme volonté et comme représentation. Le facteur religieux dans l'organisation d'une tribu maure : Les Awlâd Abyayri », Bonte *et al., op. cit*., 1991.

— Pascon, P., et Vander Wusten, H., *Les Beni Bou Frah. Essai d'écologie sociale d'une vallée rifaine (Maroc)*, Rabat, IURS et IAV-Hassan-II, 1983.

— Pascon, P., « L'émigration des Chleuhs du Souss. Les Aït-Ouadrim à Jérada », *BESM*, Dossier « Paul Pascon. Trente ans de sociologie du Maroc », janv. 1986.

— Pereda Roig, C., *Los Hórreos colectivos de Beni Sech-yel*, Centro de Estudios Marroquies, Delegación de Asuntos Indígenas, Alta comisaría de España en Marruecos, Ceuta, 1939.

— Pérétié, M.A., « Le Raïs El-Khadir Ghaïlan », *Archives Marocaines*, XVII, Paris, E. Leroux, 1974, Nendeln/Liechtenstein, Kraus Reprint, 1912.

— Périale, M., *Maroc lusitanien (1415-1769),* Paris, Éd. de la Revue des Indépendants, 1938.

— Poitou, J. P., et Vignet-Zunz, J., « Savoirs locaux et développement autochtone », Groupe Pluridisciplinaire d'étude sur les jbala (collectif), *op. cit*., inédit.

— Prémare, A.-L. de, *Dictionnaire arabe-français. Langue et culture marocaines*, Paris, L'Harmattan, 1993-1996.

— Querleux, « Les Zemmour », *Archives Berbères*, fasc.2, Rabat, Al-Kalam, l915-1916/1987.

— Rackow, E., *Beiträge zur Kenntnis der materiellen Kultur. Nordwest-Marokkos*. Wohnraum, Hausrat, Kostüm, Wiesbaden, Otto Harrassowitz, 1958.

— Ravis-Giordani, G., « Typologie et répartition micro-régionale des araires corses », *Études corses*, 3, 1974.

— Real Sociedad Española de Historia Natural, *Ŷebala y el Bajo Lucos*, Madrid, 1914.

— Redman, Ch., « Survey and Test Excavation of Six Medieval Islamic Sites in Northern Morocco », *B.A.M*, T. XV, 1983-1984.

— Refass, M., « La population », *La Grande Encyclopédie du Maroc. Géographie humaine*, Rabat, 1987.

— Revault, J., *et al*., *Palais et demeures de Fès. Epoque Alawite, XVII[e]-XVIII[e] siècles, bilan sur l'architecture domestique à Fès*, Éd. du CNRS, 1989.

— Rezzouk, A., « Notes sur l'organisation politique et administrative du Rîf », *Archives Marocaines*, V, Paris, E. Leroux, 1905, Nendeln/Liechtenstein, Kraus Reprint, 1974.

— Ricard, P., « Arts jbaliens et rifains », « Rif et Jbala », *B.E.P.M*., 71, janvier, Paris, E. Larose, 1926.

— Rosenberger, B., « Réserves de grains et pouvoir dans le Maroc précolonial », Gast et Sigaut (dir.), *op. cit*., 1985.

— Roux, B., « Marginalisation et développement local dans les espaces ruraux de l'Europe du Sud », Actes du Colloque GRERBAM : Unifications économiques et recompositions régionales en Méditerranée (Marrakech, avril 1992), Marrakech, *Revue Marocaine d'Economie et de Droit Comparé*, n° 19, 1993.

— Salmon, G., « Une tribu marocaine. Les Fahçya », *Archives Marocaines*, Tome I, 1904, Publication de la Mission Scientifique du Maroc, Paris, E. Leroux, 1905, Nendeln/Liechtenstein, Kraus Reprint, 1974.

— Sebti, A., *Villes et figures du charisme*, Casablanca, Éd. Toubkal, 2003.

— Seddon, D., *A Century of Change in the Eastern Rif*, 1870-1970, Folkestone, Kent, Dawson, 1981.

— Sermet, J., « Les toits plats du sud-est de l'Espagne », *Congrès international de Géographie* (Lisbonne, 1949), t. III, 1951.

— Sraïeb, N., (dir.), *Pratiques et résistance culturelles au Maghreb*, IREMAM, Éditions du CNRS, 1992.

— Talha, L., « Maghrébins en France : émigrés ou immigrés ? », *AAN* XX, Éd. du CNRS, 1981.

— Terrasse, H., *Histoire du Maroc, des origines à l'établissement du Protectorat français*, 2 vol., Casablanca, Éd. Atlantides, Paris, Plon, 1949-1950.

— Thibaud, N., « L'ethno-histoire des araires : l'illusion d'une typologie universelle ? », *Le sol et l'araire dans l'Antiquité*, Bruxelles, ULB/ Malagne la Gallo-Romaine, 1998.

— Touati, H., *Entre Dieu et les hommes. Lettrés, saints et sorciers au Maghreb (XVII*e *siècle)*, Paris, Éditions de l'EHESS, 1994.

— Trenga, « Les Branès. Note pour servir à une monographie des tribus berbères de la région de Fès », *Archives Berbères*, fasc. 3 et 4, Rabat, Al-Kalam, 1915-1916/1987.

— Trillo San José, C., *La Alpujarra. Historia, arqueología y paisage. Análisis de un territorio en época medieval*, Grenade, Diputación Provincial, 1992.

— Trochet, J.-R., *Aux origines de la France rurale. Outils, pays et paysages*, Paris, CNRS Éditions, Mémoires et Documents de Géographie, 1993.

— Troin, J.-F., « Montagnes et villes dans le nord-ouest du Maroc », *R.O.M.M.*, 41-42, Aix-en-Provence, 1986.

— Veiga de Oliveira, E., Galhano, F., Pereira, B., *Sistemas de atrelagem dos bois em Portugal*, Lisboa, Instituto de Alta Cultura, Centro de Estudos de Etnologia, 1973.

— Vignet-Zunz, J., « Les instruments de la décentralisation (administrative et économique) dans le Rif à la charnière des XIXe et XXe siècles », *Signes du Présent*, Dossier « La société civile au Maroc. Approches », Rabat, SMER, 1992.

— Vignet-Zunz, J., « Repères pour une étude sur les *fuqahā* du Maroc », *Annuaire de l'Afrique du Nord* XXX-1991, CNRS Éditions, 1993, 1097-1118.

— Vignet-Zunz, J., « Une paysannerie de montagne productrice de *fuqahā*. Les Jbala, Rif occidental, Maroc », S. Ferchiou (dir.), *op. cit.*, 1996, p. 201-220.

— Vignet-Zunz, J., « Hajra al-Nasr, "capitale" idrisside du Maroc septentrional : archéologie et histoire (IVe H. /Xe ap. J.-C.) », voir Cressier, El-Boudjay, Al-Figuigui, Vignet-Zunz, in Cressier et Garcia-Arenal (dir.), *op. cit.*, 1998, 305-334.

— Vignet-Zunz, J., « Un récit fondateur dans le Nord-Ouest du Maroc », Actes du colloque de Kénitra (17-19. 12. 1997), Contes et récits. Instruments pédagogiques et produits socioculturels, Textes réunis et introduits par Messaoudi et Zouggari, FLSH de l'Université Ibn Tofaïl, Kénitra, Groupe Pluridisciplinaire d'Étude sur les Jbala, Groupe de Recherches et d'Études sur le Conte, Rabat, 1999.

— Vignet-Zunz, J., « Dynamisme montagnard et mobilité au Maroc » (traduit en italien), D. Albera et P. Corti (dir.), *op. cit.*, 2000, p. 211-229.

— Vignet-Zunz, J., « Quelques questions relatives à la société Jbala : savoir lettré et savoirs paysans, segmentarité et sédentarité, comparaisons andalouses », Groupe Pluridisciplinaire d'Étude sur les Jbala, *op. cit.*, 2001.

— Vignet-Zunz, J., *Tétouan, carrefour des vents*, film vidéo de 35 mn, auteur David Béchu, direction scientifique Benaboud, Boulifa, Vignet-Zunz, production 2 M (Casablanca), Infinimages, Scam (Aix-en-Provence), 2002.

— Vignet-Zunz, J., « El patrimonio etnográfico del Marruecos del Norte », Alcantud, J. A. G., (dir.), *Patrimonio y pluralidad. Nuevas direcciones en Antropología patrimonial,* Grenade, Biblioteca de Etnología 9, CIE Angel-Ganivet, Diputación de Granada, 2003, 147-245.

— Vignet-Zunz, J., « La communauté villageoise entre l'urbanité et le changement », *Bulletin Économique et Social du Maroc*, Rapport du Social 2004, Communautés de base et changements sociaux, Okad, Rabat, 2005, 12-22.

— Vignet-Zunz, J., « Patrimoine rural », *Maroc Méditerranée. De Tanger à Saïdia*, Sijelmassi M. (dir.), Oum Éditions, Casablanca, 2007, pp. 38-60.

— Vignet-Zunz, J., « La piété populaire et le savant », *Bulletin Économique et Social du Maroc* (BESM), Rabat, Éditions Okad, avril 2008.

— Vignet-Zunz, J., « Outils insolites, outils défaillants et savantes montagnes », Études offertes à Georges Comet, éditées par Aline Durand, *Cahiers d'Histoire des Techniques*, n° 8, Publications de l'Université de Provence, Aix-en-Provence, 2008-2009.

— Vignet-Zunz, J., « Montagnes savantes : une récapitulation », *Insaniyat, Revue algérienne de sciences sociales*, n° 53, juillet-septembre 2011, La Montagne : populations et cultures, Oran.

— Vignet-Zunz, J., « Le point sur la question de la segmentarité dans le Rif central et oriental avant l'action de Ben Abdelkrim Al-Khattabi », *Rif. Les traces de l'histoire*. Actes du colloque d'Al-Hoceima « Patrimoine culturel du Rif : Quelle muséographie ? », 15-16 juillet 2011, Driss El Yazami et Ahmed Siraj (dir.), Éd. La croisée des chemins et Conseil National des Droits de l'Homme, Casablanca, 2012, pp. 215-237.

— Vignet-Zunz, J., « Le collectif dans le système agricole des Jbala », colloque international *Jbala : systèmes et savoirs paysans – II* (Kénitra, 14-15-16. 12. 1995), Groupe Pluridisciplinaire d'étude sur les jbala, inédit.

— Vignet-Zunz, J., (Poitou et Vignet-Zunz), « Savoirs locaux et développement autochtone », Groupe Pluridisciplinaire d'étude sur les jbala (collectif), colloque *Le local. Espace de pratiques, de savoirs et de culture. Hommage à Mohammed Abu-Talib* (Chefchaouen, 24-26.9.1999), inédit.

— Wehr, H., *A Dictionary of Modern Written Arabic (Arabic-English)*, Milton Cowan (dir.), 4ème éd. (1ère : 1961), Wiesbaden, O. Harrassowitz, 1979.

— Westermarck, E., *Ritual and Belief in Morocco* (2 vols). London, 1926.

— Wolf, E., *Peasants*, New York, Englewood Cliffs, 1966.

— Yver, G., « Djerba », *Encyclopédie de l'Islam*.

— Zerouki, B., *L'imamat de Tahart. Premier État musulman du Maghreb (144/296 de l'hégire)*, t. 1, L'Harmattan, 1987.

— Ziergler, J., *Les seigneurs du crime : les nouvelles mafias contre la démocratie,* Seuil, 1999.

— Zouanat, Z., *Ibn Mashīsh. Maître d'al-Shādhilī*, Casablanca, Impr. Najah El Jadida, 1998. Doctorat 1989.

— Zouggari, A., « Stratégie des agriculteurs en matière d'éducation », *op. cit.*, 1991.

— Zouggari, A., *L'école en milieu rural. Le cas des Jbala*, Casablanca, Impr. Najah El Jadida, 1996, 326 p.

Table des matières

Passé et perspectives